

KREATIEWE PLURALISMES? 'N KRITIESE ANALISE VAN WET EN EVANGELIE IN DIE DENKE VAN MICHAEL WELKER

DEUR

AUKE COMPAAN



PROEFSKRIF INGELEWER TER VERVULLING

VAN DIE VEREISTES VIR DIE GRAAD

DOKTOR IN DIE TEOLOGIE

AAN DIE

UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH

PROMOTOR: PROF. DIRKIE SMIT

DESEMBER 2002

VERKLARING

Ek, die ondergetekende verklaar hiermee dat hierdie proefskrif my eie werk is wat nog nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige ander Universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê is nie.

AUKE COMPAAN

DATUM

OPSOMMING

Hoe kan gelowiges betekenisvol in ons komplekse, postmoderne, deurmekaar wêreld leef? Die **tese** van die studie is dat die Duitse teoloog, Michael Welker, se opwindende verstaan van pluralisme, mense kan help om op 'n nuwe wyse in ons komplekse wêreld oor die weg te kom. Die studie is ten diepste dus 'n lewensoriënterende projek wat mense wil help om hulself te oriënteer binne 'n wêreld waar hul daaglik gekonfronteer word met 'n verskeidenheid van etiese keuses, 'n pluraliteit van lewensstyle en lewenswaardes en botsende waarheidsaansprake van verskillende kulture en godsdienste.

Die studie werk met die vertrekpunt dat Welker se verstaan van pluralisme omvattend uitgedruk word deur die **wet-evangelie** verhouding in sy denke. Welker se verstaan van wet en evangelie word in die studie aangebied as middeweg tussen die botsende monohiërgiese, dualistiese en relatiwistiese standpunte van hoe die teologie, kerk, gelowiges, maar ook mense buite die kerk, hulself binne ons pluralistiese leefwêreld moet oriënteer. Pluralisme is vir Welker nie iets wat mense bedreig nie, maar 'n brose samelewingsverskynsel wat mense moet liefhê en koester. Die Christendom kan volgens hom hiertoe 'n bydrae maak omdat die christelike kanon, leerstukke, en kerk as sodanig 'n pluralistiese gestalte dra.

In **hoofstuk 1** word aangetoon hoekom Welker so positief is oor pluralisme en hoe hy dit definieer. Pluralisme moet volgens Welker gestruktureer word en beteken vir hom 'n fyn balans tussen die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van ervaring. Die verhouding tussen wet en evangelie in die Bybelse tradisies én postmoderne kulture hou vir hom die sleutel tot die regte strukturering van pluralisme in die akademie, in moderne samelewings en tussen verskillende kulture wat altyd deur monohiërgiese óf relatiwistiese vorme van pluralisme bedreig word.

In **hoofstuk 2** word aangetoon dat die **wet** vir Welker beteken dat die skepping uit assosiatiewe, interafhanklike strukturele patrone opgebou is wat lewe as sodanig bevorder en in stand hou. Welker se verstaan van die wet beteken dat die teologie saam met ander postmoderne teorieë die pluralistiese aard van die wêreld bevestig. Die wet in die Ou Testament balanseer vir Welker die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme deur in geregtigheds-, barmhartigheds- en kultiese kodes te pluraliseer. Die pluralistiese struktuur van die wet kan moderne samelewings begelei om pluralisme so te struktureer dat die soeke na geregtigheid en waarheid realiseer word.

In **hoofstuk 3** word dit duidelik dat die **sonde** die goeie wet van God magteloos kan maak en dat alle vorme van pluralisme nie noodwendig goed is nie. Kennis van die wet of skeppingskennis beteken vir Welker eindigheidskennis. Sonde beteken vir hom die opheffing en isolering van die assosiatiewe, interafhanklikheid van die differensiële sfeer van die skepping. Volgens Welker word die wet van God, net soos in die Bybelse tradisies, ook in moderne samelewings magteloos gemaak deur die verabsoluttering van óf die assosiatiewe óf

sistemiese dimensies van pluralisme wat aanleiding gee tot chaotiese relativisme of onderdrukkende, totalitêre sistemiese vorme van pluralisme. Die sonde beteken dat dit vir die teologie onmoontlik is om postmoderne teorieë, wat onkrities is teenoor die pluralismes van ons samelewings, sondermeer te legitimeer. Die vraag is hoe dit moontlik is om in die strukturering van ons pluralistiese wêreld tussen goeie en slegte vorms van pluralisme te onderskei?

In **hoofstuk 4** word aangevoer dat Welker se verstaan van die **evangelie** ons hiermee kan help. Dié evangelie, met die kruisiging en opstanding van **Jesus Christus** as middelpunt, beteken vir Welker enersyds die openbaring van die mag van die sonde, en andersyds die onthulling van die vryheid van die evangelie. Die kruis van Christus is vir Welker die openbaring van hoe die differensiële strukturele patrone van die skepping in samelewings kan verword, terwyl geloof in die Opgestane Een die onthulling van die strukturele relasies wat in Christus gegee is, beteken. Christus se opstanding beteken dus hoop vir die skepping.

Die **Gees** hou volgens Welker die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme in die skepping in stand deur op 'n pluralistiese wyse die intensies van die wet, naamlik geregtigheid, barmhartigheid en volkome Godskennis in die publieke sfeer van samelewings, te realiseer sonder om die natuurlike, sosiale en kulturele differensiasie tussen mense, groepe en groepe mense op te hef. Teenoor chaotiese individualisme en die monohiërargiese verwording van funksionele sisteme wat aanleiding gee tot die ervaring van magteloosheid in moderne samelewings, skep die Gees volgens Welker, 'n alternatiewe publieke sfeer wat nie uit tradisionele morele of politieke konsensus groei nie. 'n Gemeenskap van heiliges, wat as liggaam van die gekruisigde en opgestane Een, assosiatief en sistemies, gemeentelik en ekumenies, die koninkryk van God, universeel onder 'n veelheid van eindige, partikuliere omstandighede in die skepping, realiseer.

In **hoofstuk 5** word die **resultate** van Welker se wet-evangelie onderskeid geëvalueer. Volgens Welker kan pluralisme maklik skade ly binne ons massa- en funksionele samelewings en daarom het mense die opdrag om pluralisme lief te hê en te koester. Die winspunte van Welker se wet-evangelie onderskeid is dat dit kriteria genereer wat help om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei. Welker se byeenhou van die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme help ons om veral in te sien dat dit moderne mense nie veel gaan baat om terug te val op persoonlike en interpersoonlike ervarings en werklikheidskonstruksies nie, maar dat mense die uitdaging moet aanvaar om kompleks, kreatief en interdisiplinêr te leer leef.

ABSTRACT

How can believers live meaningful in our postmodern, disordered world? The thesis of this study is that the German theologian, Michael Welker's exciting understanding of pluralism can assist people to get along in a new way in our complex world. This study is in essence a project that aims to assist people to orientate themselves within a world in which they are confronted on a daily basis with a variety of ethical choices, a plurality of lifestyles and values, as well as conflicting claims of the truth in a variety of cultures and religions.

This study's point of departure is that Welker's understanding of pluralism can be expressed comprehensively by means of the **law-gospel** relationship in his work. Welker's understanding of law and gospel is presented as a midway between the clashing mono-hierarchical, dualistic and relativistic views of how theology, the church, believers as well as people outside the church, should orientate themselves within our pluralistic world. For Welker, pluralism is not something that should threaten people, but rather a fragile social phenomenon that should be loved and cherished by humankind. According to Welker, Christianity can contribute to this because the Christian canon, dogmas and church carry a pluralistic form as such.

Chapter 1 demonstrates Welker's definition of, as well as his positive attitude towards pluralism. According to Welker, pluralism must be **structured**. It signifies a fine balance between the **associative** and **systemic** dimensions of experience. The relationship between law and gospel in both the Biblical traditions and postmodern cultures holds the key for him to the correct structuring of pluralism in the academic world, in modern societies as well as between cultures which are always threatened by either the mono-hierarchical or relativistic forms of pluralism.

Chapter 2 indicates that according to Welker the **law** means that creation is constituted by associative, interdependent structural patterns, which promote and maintain life as such. Welker's understanding of the law means that, together with other postmodern theories, theology confirms the pluralistic nature of the world. The law balances the **associative** and **systemic** dimensions of pluralism by pluralising in judicial -, mercy - and cultural laws. The pluralism of the law in the Old Testament can help our modern world to structure the public sphere of society in such a way that justice and truth can be achieved in order to establish a collective future for all mankind.

In **Chapter 3** it becomes clear that **sin** can render the good law of God powerless and that all forms of pluralism are not necessarily good. For Welker, knowledge of creation (the law) means finite knowledge. Sin means for Welker the abolition and isolation of the associative character and interdependency of the differential spheres of creation. According to Welker, the absolutising of either the **associative** or the **systemic** dimensions of pluralism renders the law of God, as in Biblical traditions, powerless in modern societies. This in turn leads to chaotic relativism or to

oppressing, totalitarian systemic forms of pluralism. The reality of sin means that it becomes impossible for theology to legitimise all postmodern theories, uncritically. The question remains, how is it possible to distinguish between good and bad forms of pluralism?

Chapter 4 argues that Welker's understanding of the **gospel** can assist us with this problematic issue. The gospel, with the crucifixion and resurrection of Jesus Christ at its centre, signifies for Welker the revelation of the power of sin on the one hand, whilst on the other hand it reveals the freedom of the gospel. The cross of Christ exposes for Welker how the differential structural patterns of creation can degenerate in societies, whilst faith in the risen One signifies the revelation of the structural relations which is given in Christ. Christ's resurrection therefore means hope for creation.

Welker argues that the **Spirit** maintains the **associative** and **systemic** dimensions of pluralism in creation. This is done by realising the intentions of the law, namely justice, mercy and complete knowledge of God in the public sphere of societies without uplifting the natural, social and cultural differentiation that exists between people and groups of people. The chaotic **individualism** and the mono-hierarchical degeneration of **functional systems** in our society lead to a feeling of powerlessness in modern societies. Opposed to this, the Spirit creates an alternative public community of holy ones that has not grown out of traditional, moral or political consensus. This community, associative and systemic, congregational and ecumenical, as body of the crucified and risen One, realises the kingdom of God universally under a variety of finite, particular circumstances in creation.

Chapter 5 evaluates the **practical results** of Welker's **law-gospel** distinction. Pluralism can, according to Welker, easily be damaged within our mass- and functional societies. As alternative, people should learn to cherish and love pluralism. The benefit of Welker's law-gospel distinction is that it generates criteria, which can assist to distinguish between good and bad forms of pluralism. His drawing together of the associative and systemic dimensions of pluralism helps us to see that modern societies will gain nothing in falling back on personal and interpersonal experiences and reality constructions. People must rather accept the challenge to live complex, creative and interdisciplinary lives.

Opgedra aan Linda, Clara en Mila

DANKIE ...

Prof. Dirkie Smit vir jou geloof in ons as studente. Jy het die vermoë om die Onsienlike om ons, voor ons en in ons te sien en die meeste uit ons te haal. In jou teenwoordigheid is ons altyd meer as wat ons is. Dankie dat jy ons altyd ernstig neem. Dankie dat ek jou student kon wees.

Prof. Michael Welker vir die gasvrye en vriendelike wyse waarop jy my in Heidelberg, Duitsland ontvang en begelei het. Dankie vir die heerlike gesprekke en die aanstuur van boeke en artikels.

Dankie aan die wonderlike lidmate van Sonstraalgemeente, Durbanville vir julle liefde, belangstelling en toegeeflikheid. Dankie aan die kerkraad vir die studieverlof wat julle aan my verleen het. Veral dankie aan my kollegas Ian Nell, Cassie Wait, Kobus Koch en Stefan Louw wat in moeilike tye ook my vrag gedra het.

Dankie aan Linda, my liefste vrou, wat die kreatiewe vryheid en liefde wat die Gees skenk, ken. Sonder jou sou ek nooit klaargemaak het nie.

INHOUDSOPGAWE

INLEIDING	1
ORIËNTASIE EN PLURALISME?	1
WELKER EN PLURALISME	5
Wie is Michael Welker?	5
Welker se verstaan van pluralisme	7
Die rol van die Skrif in die strukturering van pluralisme	9
'n Nuwe taak vir die teologie	9
HIPOTESE EN METODE: GESTRUKTUREERDE PLURALISMES	11
 HOOFSTUK 1	
KREATIEWE PLURALISMES: MODERNE SAMELEWINGS TUSSEN CHAOS EN TIRANNIE	16
1.1 INLEIDING	16
1.2 'n RASIONALITEIT VAN KOMPLEKSITEIT	17
1.2.1 Whitehead se teorie van kompleksiteit	20
1.2.1.1 Whitehead se nuwe metafisika teenoor bourgeois teïsme	22
<i>Simboliese en gefragmenteerde aard van ervaring</i>	22
<i>Whitehead se nuwe teorie van subjektiwiteit</i>	24
<i>Die sterf van subjektiwiteit en die komplekse eenheid van die wêreld</i>	28
1.2.1.2 Welker se aansluiting by Whitehead se onderskeid tussen metafisika en teologie	29
1.2.1.3 Welker se aansluiting by Whitehead se kultuurteorie en kultuurkritiek	30
1.2.2 Luhmann se sisteemdenke	31
1.2.3 Resultate	37
1.3 DIE VERHOUDING TUSSEN WOORD EN GEES	38
1.3.1 Die vryheid van die Gees	41
1.3.2 Die verskil tussen Woord en Gees	44
1.3.3 Resultate	49
1.4 PLURALISME BINNE MODERNE SAMELEWINGS EN DIE CHRISTENDOM	50
1.4.1 Welker se definisie van pluralisme	50
1.4.2 Die weerloosheid van pluralisme	54
1.4.3 Christelike religie as saadbedding vir kreatiewe pluralismes	56
1.4.3.1 Pluralisme en die Christelike dogmas aangaande God	57
1.4.3.2 Pluralismes binne die kerk en Bybelse kanon	60

1.4.3.3	Welker se waardering van Jan Assmann se werk	61
1.4.4	Resultate	64
1.5	TEOLOGIESE REDUKSIES WAT PLURALISME BEMOEILIK	65
1.5.1	Kritiek op westerse metafisika	65
1.5.2	Dialogiese personalisme	67
1.5.3	Sosiale moralisme	69
1.5.4	Resultate	71
1.6	WELKER SE BYBELS-REALISTIESE METODE	72
1.6.1	Die dekonstruksie van abstraksies	72
1.6.2	Bybels-realisties	73
1.6.3	Kreatief en interdisiplinêr	77
1.6.4	Resultate	78
1.7	SAMEVATTING	78

HOOFSTUK 2

DIE WET AS KREATIEWE PLURALISMES80

2.1	INLEIDING	80
2.2	DIE WET VAN GOD TEENoor DIALOGIESE PERSONALISME	81
2.2.1	'n Herinterpretasie van wet en evangelie	82
2.2.2	Die wet as objektivering van verwagtingsekerheid	85
2.2.3	Die pluralismes van die wet	86
2.2.3.1	Juridiese wette en sosiale verwagtingsekerheid	86
2.2.3.2	Kultiese wette: die regverdige konstitusie van die publieke sfeer	87
2.2.3.3	God se teenwoordigheid in die wet: die spanning tussen openbare regspraak en subjektiewe regsbewussyn	90
2.2.3.4	Die barmhartigheidskodes: 'n komplekse sosiale identiteit teenoor moralisme	93
2.2.4	Die magteloosheid en misbruik van die wet	95
2.2.5	Die verhouding tussen wet en Gees	97
2.2.6	Resultate	97
2.3	SKEPPING AS PLURALISME	98
2.3.1	Kritiek op 'n abstrakte skeppingsteologiese tradisie	101
2.3.1.1	Dekonstruksie van konvensionele skeppingskonsepte	101
2.3.1.2	Welker se definisie van skepping	104
2.3.1.3	Die interdisiplinêre kritiek van abstraksies	105

2.3.2	Engele en God se pluralistiese teenwoordigheid in die skepping	106
2.3.2.1	Die onttrekking en self-eindigheid van God	107
2.3.2.2	Engele en die heerlikheid van God	109
2.3.3	Die pluralismes van die aarde en die universaliteit van die hemel	111
2.3.3.1	Aarde as 'n aktiewe en leweskeppende omgewing	111
2.3.3.2	Die relatiewe en universele karakter van die hemel	113
2.3.3.3	Hemel as eenheid en veelheid van transendensie	114
2.3.3.4	Die uitstorting van die Gees "uit die hemel"	116
2.3.4	Wet, skepping en natuurlike openbaring	117
2.3.4.1	Natuurlike openbaring as die skadukant van God se openbaring	118
2.3.4.2	Die verhouding tussen skepping en openbaring	120
2.3.5	Resultate	123
2.4	SAMEVATTING	124

HOOFSTUK 3

SONDE, OUTONOMIE EN DIE ERVARING VAN MAGTELOOSHEID126

3.1	INLEIDING	126
3.2	SONDE IN DIE BYBELSE TRADISIES	127
3.2.1	Sonde as outonomie	127
3.2.2	Sonde as verslawende sistemiese mag	130
3.2.3	Sonde as omvattende sosiale bedreiging van buite en van binne	132
3.3	SONDE AS DESTRUKTIEWE KOMMUNIKASIESISTEEM	134
3.3.1	Die samehang tussen 'n pluraliteit van sonde begrippe	134
3.3.2	Sonde binne Luhmann se kommunikasie model	136
3.4	SONDE IN MODERNE SAMELEWINGS	139
3.4.1	'n Narcistiese persoonlikheidskultuur	140
3.4.2	Die pneumatologiese funksie van die massamedia	144
3.5	WELKER SE KRITIEK OP TEOLOË MET 'N OORMAAT VERTROUW IN DIE WET	148
3.5.1	Hans Küng se hiërargiese-outoritêre poging om 'n wêreld etos te begrond	149
3.5.2	David Tracy se "misties-profetiese" teenwoordige en toekomsvisie	151
3.6	SAMEVATTING	152

HOOFSTUK 4

KREATIEWE PLURALISMES: DIE VERHOUDING TUSSEN WET EN GEES.....

154

4.1	INLEIDING.....	154
4.2	JESUS CHRISTUS EN PLURALISME.....	157
4.2.1	Geloof in Christus as geloof in die opgestane Een.....	158
4.2.1.1	Die opstanding as konkreet, waarneembare werklikheid en as verskyning.....	159
4.2.1.2	Opstanding en getuienis aangaande die verhoogde Christus	160
4.2.1.3	Opstanding, die einde van die wêreld en ewige lewe	163
4.2.2	Geloof as kanoniese herinnering.....	164
4.2.3	Die bedreiging en versterking van geloof	166
4.2.4	Geloof as hoop vir die skepping	167
4.2.5	Resultate	168
4.3	DIE ASSOSIATIEWE EN SISTEMIESE GETUIENISAARD VAN DIE GEES.....	169
4.3.1	Die Gees as Gees van geregtigheid en vrede.....	174
4.3.1.1	Die oorskryding van geregtigheid en moralisme.....	175
4.3.1.2	Die oorskryding van politieke lojaliteit.....	178
4.3.1.3	Die oorskryding van imperialistiese monokulture en nuwe persepsies van die werklikheid.....	180
4.3.1.4	Die oorskryding van die natuur: skepping, nuwe skepping en vrede deur die Gees	182
4.3.2	Jesus Christus en die konkrete teenwoordigheid van die Gees.....	184
4.3.2.1	Die publieke installering van Christus deur die Gees	184
4.3.2.2	Verlossing uit individuele magteloosheid.....	187
4.3.2.3	Die versameling van God se volk sonder publieke mag	189
4.3.2.4	Getuie en Trooster – die Gees van Waarheid en Liefde.....	190
4.3.3	Die kragveld van die Gees rondom die persoon van Christus	191
4.3.3.1	Die Pinkstergebeure: 'n Verbrokkelde wêreld begin groei tot gedifferensieerde eenheid.....	193
4.3.3.2	Geloof en hoop as publieke kragvelde van die Gees	196
4.3.3.3	Liefde en vrede: Die vervulling van God se wil (wet)	199
4.3.3.4	Geroep tot vryheid: Die dualisme van Gees-vlees word opgehef	200
4.3.4	Die bevrydende teenwoordigheid van die Gees in die skepping.....	202
4.3.4.1	Die selfloosheid van die Heilige Gees teenoor die selfreferensialiteit van die westerse metafisika	203
	<i>Welker se waardering van Hegel se verstaan van die Gees.....</i>	<i>204</i>

	<i>Welker se kritiek op Hegel se verstaan van die Gees</i>	206
4.3.4.2	Die gemeenskap van heiliges in 'n wêreld van selfingevaarstelling	207
4.3.4.3	Die vergifnis van sonde en die wedergeboorte van lewe op grond van God se geregtigheid	210
4.3.4.4	Verheerliking en illuminasie: In die gemeenskap van die lewendes en die dooies	211
4.3.4.5	Intimiteit met God, vrye selfontrekking, deelname in God se heerlikheid en die genieting van die ewige lewe	212
4.3.5	'n Kritiese perspektief op die ervaring van die Gees vandag	214
4.3.5.1	God se Gees en die moderne ervaring van die afwesigheid van God	216
4.3.5.2	God se Gees en die wêreldwye charismatiese beweging	216
4.3.5.3	God se Gees en die opkoms van bevrydings en feministiese teologie	218
4.3.6	Resultate	219
4.4	DIE KERK AS ASSOSIATIEWE EN SISTEMIESE GEMEENSAP	220
4.4.1	Inleiding	220
4.4.2	Die kerk binne die spanningsveld van pluralisme	221
4.4.2.1	Pluralisme en die magskringloop van moderne samelewings	221
4.4.2.2	Habermas en die bedreiging van pluralisme in moderne samelewings	223
4.4.2.3	Kritiek op Habermas se diagnose: Tracy, Fiorenza en Welker	225
4.4.3	Die kerk as liggaam van Christus	228
4.4.3.1	Die liggaam van Christus as gekruisigde	230
4.4.3.2	Die liggaam van Christus as die opgestane Een	232
4.4.3.3	Die kerk as verkondiger van die komende ryk van God en hulp in konkrete nood en besetenheid	232
4.4.3.4	Die liggaam van Christus as Seun van die mens	233
4.4.3.5	Die liggaam van Christus en die eksodus van die patriargismes	235
4.4.3.6	Die liggaam van Christus en die kerk van jong- en oumense	235
4.4.3.7	Die liggaam van Christus, en nuwe charismata wat nie by tipiese kerklike kommunikasievorme inpas nie	236
4.4.3.8	Die liggaam van Christus en vryer, feesteliker ontmoetings en interaktiewe godsdiensgestaltes	237
4.4.4	Resultate	238
4.5	DIE NAGMAAL AS PLURALISTIESE ETE	239
4.5.1	Inleiding	239
4.5.2	Bybelse boustene vir die verstaan van die nagmaal	242
4.5.2.1	'n Gemeenskapsmaal	242
4.5.2.2	Die nag van verraad ('n bedreiging van binne en van buite)	244
4.5.2.3	Gestruktureerde en geartikuleerde simboliese aksie	244
4.5.2.4	Die universele openheid van die nagmaal	247

4.5.3	Die viering van die aardse en hemelse teenwoordigheid van Christus	248
4.5.3.1	Die "reële" of werklike teenwoordigheid van Christus in die nagmaal	249
4.5.3.2	Die proklamasie van die kruis in die viering van die nagmaal	251
4.5.3.3	Die hoop van Christus se volledige openbaring in die skepping	252
4.5.3.4	Die nagmaal as kultureel vormende krag	254
4.5.4	Die ekumeniese gemeenskap van die sigbare en onsigbare kerk	255
4.5.4.1	Die ekumeniese universaliteit van die nagmaal	255
4.5.4.2	Bevryding van die mag van die sonde of bewaar vir die ewige lewe?	256
4.5.4.3	Die nagmaal en die viering van vrede	257
4.5.4.4	Die aktiwiteit van die trinitariese God in die nagmaal	258
4.5.5	Resultate	259
4.6	SAMEVATTING	260

HOOFSTUK 5

KREATIEWE PLURALISMES? KRITIESE EVALUERING VAN WET EN EVANGELIE263

5.1	INLEIDING	263
5.2	KERK EN TEOLOGIE AS WAARHEIDSOEKENDE GEMEENSAPPE	264
5.3	KREATIEWE PLURALISMES: DIE DEURBREKING VAN ABSTRAKTE SUBJEKTIVISME	270
5.3.1	Die deurbreking van die moderne outonomiebegrip	270
5.3.1.1	Die ontmaskering van die moderne persoonsbegrip	271
5.3.1.2	Geloof as integrasiebeginsel van persoonwees	275
5.3.2	Welke se waardering van Schleiermacher se verstaan van individualiteit	277
5.4	KREATIEWE PLURALISMES: INTERDISSIPLINÊRE DIALOOG MET DIE AKADEMIESE SFEER	281
5.4.1	'n Induktiewe, poli-kontekstuele dialoog	281
5.4.1.1	'n Realistiese eskatologie en die relativering van abstraksies	282
5.4.1.2	Die relativering van eksistensiële en kulturele wanhoop en nihilisme	284
5.4.1.3	Die relativerende realiteit van die opstanding	286
5.4.1.4	Die lewe van die opgestane Een en die Ewige Lewe	287
5.4.2	Die "emergence" van 'n nuwe triniteitsbeskouing	289
5.4.2.1	Kritiek op die abstrakte opposisie van tyd en ewigheid	289
5.4.2.2	Tyd en die kreatiwiteit van die drie-enige God	290

5.4.2.3	Triniteit en God se ewige lewe	291
5.5	'N TOEKOMSBLIK: GEREFORMEERDE TEOLOGIE EN PLURALISME	294
5.5.1	Gereformeerde teologie as trinitariese teologie	295
5.5.2	Poli-kontekstuele en induktiewe denke	296
5.5.3	Die pluralistiese karakter van die kerk	297
5.5.4	Teologie van die kruis teenoor moralisme	299
5.5.5	Pluralistiese teologie en die wet-evangelie onderskeid	300
5.6	WAARDERING EN KRITIESE VRAE	300
BRONNELYS		305

INLEIDING

ORIËNTASIE EN PLURALISME?

Om te leef en te oorleef, is dit vir almal van ons voortdurend nodig om onself op nuwe maniere in die lewe te oriënteer. Ons is van kleintyd af al daarmee besig. In ons ouerhuise, kerke en skole is ons as kinders georiënteer om die uitdagings, krisisse en geleenthede wat die lewe bied in die gesig te kyk, om opnuut elke keer wanneer ons onself vasloop, die regte planne en prioriteite in plek te kry. Ons is almal daagliks besig om onself te oriënteer. By skole, universiteite, teknikons en kolleges is ons besig om onself voortdurend te oriënteer deur probleme te analiseer, deur te dink en te wonder, deur gesprekvoering, sodat ons ons eie keuses kan maak en ons eie pad kan vind in 'n doolhof van eindelose moontlikhede. Ook by ons werksplekke word ons voortdurend georiënteer om by te bly met die nuutste eise en ontwikkelinge in die maatskappy en samelewing.

Dit is nie net individue wat hulself voortdurend moet oriënteer nie. Dit is vandag ook oriëntasietyd vir talle samelewings oor die wêreld heen. Daar word gepraat van moraliteitskrisisse, van algehele onsekerheid oor fundamentele waardes, van ingrypende gebreke in deugsaamheid en burgerlikheid, van diepe vertwyfeling oor sin en betekenis, van uitgebreide kommer oor die vernietigende gevolge van ons verbruikerslewenstyl vir die natuur, van 'n oorgang van modernisme na postmodernisme.

Ook die Suid-Afrikaanse samelewing is by uitstek 'n samelewing wat na die val van Apartheid in 'n proses van heroriëntasie is. Oral oor is mense in ons land besig om te vra: wie is ons, waar is ons en waarheen is ons op pad? In die publieke sfeer van ons samelewing word daar kompeterende en weersprekende antwoorde op die vrae aangebied. Dit is nie meer die kerk nie, maar verskillende ander samelewingsisteme en verbande, en by name die massamedia en mark wat nuwe lewensmoontlikhede vir mense op die tafel plaas. Die stem van die kerk word in die publieke sfeer van samelewings deur ander stemme soos byvoorbeeld die politiek, kuns en sport oorgeneem.

Oor die wêreld heen is dit tyd vir oriëntasie. Oral oor die wêreld het mense die ervaring dat hul leefwêreld daagliks meer kompleks word en dat daar nie meer vaste bakens is waaraan hul hulself kan oriënteer nie. Die oriëntasiekrisis wat mense in ons kultuur beleef is die afgelope dekades veral verhoog deur die koms van televisie, elektroniese musiek, kompeterende sport, die opvoeding en bevryding van vroue, die onlangse seksuele revolusie, die normalisering van beide mans en vrouens wat werk, die opkoms van die advertensiewese en 'n verbruikerslewenstyl, die normalisering van egskeiding, die opkoms van toerisme, die ruimtevaart, globalisering, die einde van die koue oorlog, die verrekenarisering van die wêreld en die opkoms van individualisme, ens.

Bogenoemde kulturele verskuiwings beteken dat mense se lewens wêreldwyd in die teken van **pluraliteit** staan. Nêrens is daar meer **een** vaste baken of **een** vaste ankerpunt nie. Mense leef toenemend in 'n wêreld waarin hul daaglik gekonfronteer word met 'n verskeidenheid van etiese keuses, lewensstyle, groepe, institusies, botsende waarheidsaansprake van ander kulture en godsdienste. In die gesig van die verskeidenheid en pluraliteit vrees mense met reg die bedreiging van chaos, die ineenstorting van gemeenskap, sosiale verbintenisse en algehele relatiwisme.

Mense se behoefte aan oriëntasie word verder verhoog deur wat geleerdes as die funksionele pluralisering van moderne samelewings beskryf. Sosiologies word algemeen aanvaar dat moderne samelewings hulleself van premoderne samelewings onderskei deur die voortgaande differensiëring of pluralisering in verskeie onafhanklike substelsies soos die ekonomie, regspraak, religie, medies, opvoeding, media, familielewes en ander substelsies. Funksionele pluralisering beteken dat die verskillende substelsies sigself op grond van hul funksie van mekaar losmaak ter wille van die meer effektiewe funksionering van die groter geheel van die samelewing.

In die soeke na oriëntasie het mense in ons pluralistiese, funksioneel gestruktureerde samelewing 'n ambivalente ervaring: enersyds het mense die ervaring van pluraliteit, verskeidenheid, chaos en relatiwisme; andersyds ook die gevoel dat hul lewens hoogs gestruktureer is om te voldoen aan die eise van spesifieke sistelsies soos byvoorbeeld die ekonomie en tegnologie. Mense het toenemend die ervaring dat hul gefragmenteerde leef, met botsende belange, met gespanne normatiewe verbintenisse, met skeure in hul identiteit.

As gevolg van 'n verskeidenheid van kulturele verskuiwings het individue, gemeenskappe en samelewings oor die wêreld heen 'n behoefte aan oriëntasie. Tradisioneel het die teologie en kerke so 'n oriëntasiefunksie vervul. Maar ook hierdie tradisionele rol van die teologie en kerke is nie meer vanselfsprekend nie. Die voortgaande funksionele pluralisering van moderne samelewings het veral verreikende implikasies vir godsdiens, kerke en geloof tot gevolg gehad. Waar godsdiens en kerke in 'n premoderne samelewing altyd 'n oorkoepelende sosiale rol gehad het en 'n limiet kon plaas op die variasie van ander funksionele sistelsies het dit vandag 'n gespesialiseerde instituut vir religieuse vrae geword.

Today religion survives as a functional subsystem of a functionally differentiated society (Luhmann 1985:14).

Die gevolg is dat religieuse uitsprake en verteenwoordigers uit die publieke sfeer gemarginaliseer word. Volgens die Amerikaanse teoloog, David Tracy, word religie nie alleen in die samelewing nie, maar ook in akademiese kringe toenemend gemarginaliseer:

"In our society religion is the single subject about which many intellectuals can feel free to be ignorant. Often abetted by the churches, they need not to study religion, for everybody already knows what religion is: it is a private consumer product that some people seem to need. Its former role was poisonous. Its present privatization is harmless enough to wish it well from a civilized distance. Religion seems to be the sort of thing one likes "if that's the sort of thing one likes" (Tracy 1981:11).

Tracy wys daarop dat die marginalisering van religie in 'n pluralistiese kultuur tot privatisering neig. Hy lê ook 'n duidelike verband tussen die privatisering van religie en die feit dat dit besig is om 'n produk te word wat soos enige ander produk by 'n supermark te koop is. Miroslav Volf wys ook daarop dat kerke in moderne samelewings sosiologies onbetwisbaar die verskillende religieuse institusies verteenwoordig wat in die religieuse behoeftes van verskillende sosiale en kulturele groepe spesialiseer (1998:14). Dit beteken dat net soos 'n verbruiker kan kies tussen die produkte van verskillende handelaars, 'n mens ook tussen die verskillende "produkte" wat kerke aanbied, kies. In die moderne kultuur het religie in baie opsigte 'n kommoditeit of 'n sosiale moontlikheid geword wat 'n mens kan gebruik of nie gebruik nie.

Godsdiens is dus nie meer die onderliggende rigtinggewende lewenssfeer van waaruit mense en samelewings hulself oriënteer nie. Godsdiens het in 'n pluralistiese kultuur haar allesomvattende werklikheidsoriënterende krag verloor en is oënskynlik nie meer belangrik vir die wyse waarop individue en samelewings hulleself oriënteer nie. Geloof, teologie en godsdiens word hoe langer hoe meer tot dié private sfeer van die samelewing, soos die familie, seksualiteit en persoonlike selfrelasie beperk (Berger 1967:132).

In die lig van die sosiale verskuiwings in westerse samelewings is dit 'n baie relevante vraag hoe die Christelike teologie en kerk op die pluraliteit en opkoms van relativisme binne die westerse kultuur moet reageer. Moet die teologie gedurig terug verlang na die tyd toe dit die kultuur van die dag onder een kombers kon toemaak, of moet dit vrede maak met 'n posisie van relativisme of is daar ander moontlikhede?

Baie akademiese vakgebiede is besig om hulleself ten opsigte van die vraag te oriënteer. Baie sosiale wetenskaplikes en teoloë is die afgelope dekades, wêreldwyd besig om op 'n sistematiese wyse die impak van pluralisering op moderne samelewings te probeer verreken. In Duitsland het daar byvoorbeeld die afgelope dekades twee sosiologiese skole rondom die denke van Jürgen Habermas en Niklas Luhmann, wat verskillende antwoorde op die verskynsel van pluraliteit binne moderne samelewings gee, ontwikkel. In die soeke na oriëntasie bestaan daar dus binne moderne geesteswetenskaplike debatte 'n pluraliteit van standpunte oor hoe pluraliteit binne moderne samelewings hanteer moet word.

Volgens Jürgen Habermas is moderne samelewings nie alleen opgebou uit funksionele sisteme nie, maar ook uit assosiatiewe gemeenskappe of "civil societies" waarmee hy bedoel dat spontane of vrye politieke assosiasies soos kerke, politieke partye, vakbonde en verskillende belangegroepes binne samelewings ontstaan om gemeenskaplike belange op 'n publieke wyse

tot uitdrukking te bring. Die vrye en assosiatiewe karakter van die publieke sfeer beteken vir Habermas dat die verskillende assosiatiewe gemeenskappe in 'n kritiese dialoog met mekaar kan gaan om op 'n redelike wyse etiese en waarheidsaansprake krities te toets. Te midde van pluraliteit verstaan Habermas die publieke sfeer van die samelewing as 'n universeel toeganklike ruimte waarin publieke en sosiale probleme rasioneel en openlik debatteer kan word.

Teenoor Habermas se verlange na eenheid en integrasie legitimeer Niklas Luhmann die sentrumloosheid van moderne pluralistiese samelewings en is hy baie skepties teenoor pogings om die moderne samelewing te kritiseer vanuit premoderne weergawes van morele kohesie en gemeenskapsolidariteit. Volgens Luhmann behoort mense nie tot die moderne samelewing deur die aanvaarding van universele norme nie. Moderne samelewings is te kompleks en te gespesialiseerd om na een omvattende geïntegreerde publieke sfeer te verlang. Moderne samelewings het volgens Luhmann eiesoortige komplekse meganismes om sosiale integrasie te bewerk en waarheid en moraliteit is partikulier en relatief tot die funksionele sisteem waartoe dit behoort.

Dit is egter nie alleen sosiologiese debatte wat in die teken van pluraliteit staan nie. Ook in die teologie is daar 'n afgelope dekades verskillende antwoorde gegee op hoe Christelike gemeenskappe hulself moet oriënteer en hul stem in die publieke sfeer moet laat hoor.¹

Sedert die vyftigerjare het daar in die VSA sterk stemme opgegaan vir 'n publieke filosofie en teologie. Mense soos John Courtney Murray, Robert Bellah, Max Stackhouse, Richard Neuhaus en David Tracy het al meer begin wys op die gevare van privatisering en die belangrikheid daarvan beklemtoon dat 'n openbare diskussie op gang moet kom oor sake soos sosiale geregtigheid, godsdiensvryheid, arbeidsregte en opvoeding (Conradie 1992:105). David Tracy se korrelasiemodel vir die beoefening van 'n publieke teologie om pluralisme konstruktief te hanteer op grond van wat hy 'n analogiese verbeelding noem, is 'n baie goeie voorbeeld van die tipe denke binne moderne teologie.²

¹ Die debat is veral in Amerika goed deurgetrap en baie filosofiese en teologiese werke het die afgelope dekades verskyn as moontlike antwoorde op die komplekse probleem van kulturele pluralisme in die publieke sfeer. Voorbeelde hiervan is David Tracy se poging in *The Analogical Imagination* (1981) en *Plurality and Ambiguity* (1987) om gemeenskaplike kriteria van waarheid wat teologie met ander dissiplines in gemeen het, te identifiseer in 'n poging om aan teologiese waarheidsaansprake publieke geldigheid te gee. Mac Stackhouse se *Public Theology and Political Economy* (1987), Stanley Hauerwas se *A Community of Character* (1981) en Ronald Thiemann se *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture* (1991) is nog voorbeelde van Amerikaanse teoloë wat nadink oor die posisie van die kerk in die moderne pluralistiese kultuur. Natuurlik is daar nie eenstemmigheid tussen die denkers oor hoe die kerk op die pluralistiese karakter van moderne samelewings moet reageer nie. So kom David Tracy en Stanley Hauerwas byvoorbeeld by radikaal teenoorgestelde reaksies uit. Terwyl Tracy pleit vir 'n kritiese dialoog met die verskillende sfere binne moderne samelewings, lê Hauerwas weer klem op die eiesoortige karakter van die kerk en die onmoontlikheid om die kerk aan die verwagtinge van ander publieke sfere te onderwerp.

² Sien E.M. Conradie, *Teologie en pluralisme: 'n Kritiese analise van David Tracy se voorstel van 'n "analogiese verbeelding"*, ongepubliseerde proefskrif, US, 1992.

Teenoor bogenoemde meer apologetiese antwoord op die verskynsel van sosiale pluralisme is daar filosowe en teoloë wat die kritiese en alternatiewe karakter van die kerk teenoor ander sosiale sfere en gemeenskappe wil handhaaf. Dié skool van denkers meen dat dit, gegewe die eiesoortige karakter van die teologie en kerk, problematies is om te verwag dat teologiese uitsprake aan die ander onderskeie publieke sfere verduidelik moet word in terme van kriteria wat vanuit dié sfere gestel mag word. Volgens die denkers mag die teologie en kerk nie uitgelewer word aan die goedkeuring en verwagtingspatrone van die ander publieke sfere nie. Teenoor Tracy se pleidooi vir 'n publieke teologie sluit die denkstroom ten nouste by die intra-tekstuele benadering van George Lindbeck aan.³

Min teoloë is tans waarskynlik met meer kreatiewe werk rondom teologie, die kerk en pluralisme in moderne samelewings besig, as die gereformeerde teoloog, Michael Welker. Welker self het 'n unieke verstaan van pluralisme wat hy aan die eenkant duidelik wil onderskei van chaos, vae pluraliteit en relativisme, maar aan die anderkant ook van tirannie en monistiese denkvorme. Die doel van die studie is om aan die hand van Welker se **wet-evangelie** onderskeiding 'n komplekser verstaan van pluralisme op die tafel te plaas om 'n middeweg tussen die botsende standpunte van die partikulariste en universaliste, tussen relativisme, dualisme en monisme ten opsigte van kulturele, politieke, kerklike en teologiese pluraliteit, te bevestig. Die studie werk met die **hipotese** dat Welker se wet-evangelie onderskeiding 'n omvattende, lewensoriënteerde antwoord kan gee op die vraag hoe dit moontlik is om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei.

Om te verstaan hoe omvattend die konsepte **wet en evangelie** in Welker se nadenke oor pluralisme funksioneer sal daar kortliks ter agtergrond van die studie op sy persoonlike agtergrond, sy verstaan van pluralisme in moderne samelewings en hoe hy vae vorme van pluraliteit in moderne samelewings wil struktureer vanuit die pluralistiese tekstuur van die Skrif gefokus word. Na die uitspel van Welker se mees basiese voorveronderstellings sal aangetoon word hoe sy wet-evangelie verstaan in die studie benut word om kriteria te identifiseer om pluralisme sinvol te struktureer.

WELKER EN PLURALISME

Wie is Michael Welker?

Welker (gebore 1947) is tans hoogleraar in die sistematiese teologie aan die Universiteit van Heidelberg, Duitsland. Hy het saam met sy drie broers groot geword in Wes-Berlyn in 'n baie

³ Sien G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (1984). Sien ook S. Hauerwas *The Peaceful Kingdom* (1983) en S. Hauerwas *After Christendom? How the church is to behave if freedom, justice and a Christian nation are bad ideas* (1991). Nashville, Abindon Press.

beskermd familie, maar met ruïnes rondom hulle ouerhuis met baie fisies en emosioneel gestremde mense in hul onmiddellike leefwêreld as gevolg van die Tweede Wêreldoorlog en die Nazi-regime. Welker het sy eerste ervarings van verskil en pluraliteit gehad toe hy as agtjarige seun die grens tussen Wes en Oos-Berlyn drie tot vier maal per week oorgesteek het om in die Staats- en Katedraalkoor in Oos-Berlyn te sing. Op die ouderdom van elf jaar het sy ouers hom in 'n Franse gimnasium ingeskryf en hier het hy vroeg reeds die vreugde van deelwees van 'n egte kosmopolitaanse gemeenskap beleef. Nog 'n formatiewe fase in Welker se lewe was die vroeë sestigerjare toe hy as student onderskeidelik aan die Universiteit van Heidelberg en Tübingen studeer het en gedeel het in die gees van opstand, kritiek en honger om die na-oorlogse kultuur in Duitsland te vernuwe.⁴

Welker het in 'n gemeente in Berlyn opgegroeï wat die Lutherse en Gereformeerde tradisies gekombineer het. Hoewel sy ouers glad nie besonders religieus was nie, wou hy alreeds op die ouderdom van vier jaar in die bediening ingaan. Hierdie intensie het nooit verander nie, hoewel hy soos al sy vriende deur 'n baie kerk-kritiese fase in sy lewe gegaan het. Eerder as met Duitse literatuur het hy opgegroeï met Franse en Amerikaanse literatuur. In sy studente jare het sy belangstelling in die filosofie van die Duitse Idealisme van die laat 18de eeu en vroeg 19de eeu, en die dialektiese teologie van die 1920's en 1930's, egter gegroei en verdiep. Sy denke het in die tyd deur die tradisionele **"subjective turn"**, as die konsentrasie op die menslike subjek en die epistemologiese potensiaal daarvan en die selfsekularisering van religie wat daaraan verbonde is, gegaan (Polkinghorne & Welker 2001:3).

Aan die Universiteit van Heidelberg, waar hy later die graad DrPhil., ontvang het, het hy veral verdiep geraak in die studie van Ou Testament, Kerkgeskiedenis en Filosofie. In Tübingen het hy veral gekonsentreer op Sistematiese Teologie en Nuwe Testament. Hier het Welker sy DrTheol. graad ontvang en 'n geweldige verandering in sy denke beleef toe hy besluit het om sy **"Habilitationsschrift"** oor die wiskundige, natuurwetenskaplike en filosoof Alfred North Whitehead te skryf. Hy het in 1977 na Amerika vertrek om Whitehead se werk en die prosesteologie, wat op daardie stadium nog heeltemal vreemd in Duitsland was, te bestudeer.⁵

Welker self het nooit 'n navolger van Whitehead of 'n prosesteoloog geword nie. Wat hom geïnteresseer het was dat Whitehead teenoor die metafisiese, homogeniserende denke van die Duitse Idealisme, 'n nuwe tipe denke ontwikkel het wat kompleksiteit ernstig neem. Welker het in Whitehead 'n multi-sistemiese teorie ontdek wat erken dat mense die lewe met

⁴ Sien Welker se onlangse boek *Faith in the living God: A Dialogue* (2001:1-6), saam met John Polkinghorne waarin hy meer vertel van sy kinderjare en sy akademiese agtergrond.

⁵ Welker se verhuising na Amerika is een van die belangrikste redes hoekom hy die teologie as interdisiplinêre diskoers verstaan. Nie alleen het dit hom met Whitehead se metafisika van kompleksiteit in aanraking gebring nie, maar het sy oë oopgegaan vir die geweldige teologiese arbeid wat buite Europa gedoen word ten opsigte van die publieke karakter van die teologie. Sien in die verband sy artikel, *Entwicklungstendenzen der Systematischen Theologie in den USA*. In *Verkündigung und Forschung* (38). G. Sauter/ M. Welker (Hg.) (1993c:20-35).

uiteenlopende denkmodusse benader. Volgens Whitehead is voorbeelde hiervan "common sense", religieuse denke, teorieë wat deur die wiskundige wetenskappe gevorm is, historiese, etiese en ander modusse van denke. 'n Algemene teorie oor die werklikheid moet volgens Whitehead nie alleen soek na relatiewe ooreenkomste tussen die verskillende modusse van denke nie, maar veral poog om die verskille tussen die modusse te verstaan, te omskryf en te respekteer. By Whitehead het Welker geleer dat sinvolle teologie in 'n komplekse, pluralistiese wêreld alleen as 'n interdisiplinêre diskoers bedryf kan word, en dat die teologie baie skepties moet wees teenoor reduksionistiese denkvorme wat nie deur induktiewe modusse van denke getoets is nie.

In die skryf van sy eerste vier akademiese werke en daarna het Welker homself aanvanklik gedoop in die teoretiese taal van Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Nietzsche, Whitehead en Luhmann.⁶ Dit het vir 'n baie lang tyd sy geskifte gekenmerk wat primêr op akademiese gehore gerig was. Ironies genoeg was dit sy diskoers met die natuurwetenskappe wat Welker vroeg in die negentigerjare begin het, wat hom gedwing het om sy filosofies-teoretiese taal te transformeer. Welker is oortuig dat die krisis van die Christendom in die Weste nie werklik aangespreek kan word indien die teologie nie leer om die teoretiese taal van die verlede te vertaal in 'n taal wat ook vir ander denkmodusse verstaanbaar is nie. Uit Whitehead se tipe denke en veral sy **metafisika** het Welker geleer dat die kreatiewe en interdisiplinêre soeke na sistemiese ooreenkomste en verskille die enigste weg is om teologie in 'n pluralistiese konteks te bedryf.

Welker se verstaan van pluralisme

Saam met filosowe en teoloë soos Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, David Tracy en George Lindbeck is Michael Welker sonder twyfel besig om een van die belangrike denkers te word wat probeer om 'n antwoord te gee op die oriëntasiekrisis wat die pluralisering van die publieke sfeer vir samelewings, kerke en die teologie skep. Die gesaghebbende Amerikaanse geesteswetenskaplike tydskrif *Soundings* maak die volgende inleidende opmerking oor Welker in 'n onderhoud wat met hom gevoer en in 1996 gepubliseer is:

Of all our contemporaries who have worried and worked the questions of pluralism and public space, nobody does so with greater singularity of purpose and effect than Michael Welker (1996a:127).

⁶ Welker se twee doktorsgrade het onderskeidelik onder die titels: *Der Vorgang Autonomie: Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, gepubliseer in 1975, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; en *Das Verfahren von Hegels "Phänomenologie des Geistes" und die Funktion des Abschnitts: "Die offenbare Religion."* (1978) Diss. Phil., Heidelberg, verskyn. Sy eerste groot werk oor Whitehead het in 1981 verskyn onder die titel: *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*. Sien ook die boek *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion* (1985), vir 'n oorsig van Welker se vroegste verstaan van die Duitse sosioloog, Niklas Luhmann.

Hoekom van Michael Welker se teologiese projek kennis neem? Die belangrikste rede is dat Welker as teoloog, in aansluiting by Whitehead se metafisika, nie wegstroom van kompleksiteit nie. Hy neem die kompleksiteit van die wêreld waarbinne moderne mense leef baie ernstig. Wat Welker se projek nog méér merkwaardig maak is dat hy nie soos baie teoloë en gelowiges vandag afwysend staan teenoor pluralisme nie, maar dit omhels. Welker aanvaar pluralisme as 'n gegewe en wil realisties daaroor praat om gelowiges en die sekulêre kultuur in die proses te begelei om in die reïne te kom met die verwarrende kompleksiteit van hul leefwêreld en om met integriteit en selfvertroue daarin te kan leef. Die lewe is vir Welker kompleks en pluralisties en die kuns lê uiteindelik daarin om **kriteria** te onderskei om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei. Die Christendom en veral die Bybel vertoon vir hom by uitstek 'n pluralistiese tekstuur wat moderne mense kan help om krities om te gaan met die baie maal verskraalde en chaotiese pluraliteit wat ons lewens kenmerk.

Om Welker se bydrae ten opsigte van pluralisme te waardeer moet onthou word dat hy 'n heel spesifieke verstaan van pluralisme het. **Pluralisme beteken vir hom die balansering van funksionele sisteme en assosiatiewe gemeenskapsrelasies binne die publieke sfeer van samelewings.** Welker onderskei egte pluralisme dus duidelik van vae, relativistiese, individualistiese verbandlose, pluralistiese samelewingsvorme. Pluralisme beteken vir hom eerder die doelbewuste skep en kultivering van multi-sistemiese lewensvorme, wat sterk bindende kragte in samelewings skep, sonder om die een allesomvattende en integrerende sosiale en kulturele mag in 'n samelewing te wees. Al die verskillende sistemiese vorme in moderne samelewings, by name, die mark, media, opvoeding, politiek, regte, religie, ens. is nodig vir die gesonde geheel van die samelewing, sonder dat die verskillende sisteme tot een formule of beginsel reduceer kan word.

Naas die funksionele sisteme in moderne samelewings is daar ook 'n veelheid van groepe of assosiasies wat poog om bestaande multi-sistemiese strukture te beïnvloed. Welker gebruik die begrip "civil societies" om die vele groepe en assosiasies te beskryf wat die sistemiese vorme in samelewings wil beïnvloed, stabiliseer, destabiliseer, sterker wil bind of van mekaar wil skei (Welker 2000a:5; 2001:15). Werklike pluralisme bring volgens Welker 'n hoë graad van vryheid en effektiwiteit. Terselfdertyd stel dit baie hoë eise aan mense wat toenemend met botsende belange en spanning tussen verskillende normatiewe verbintenisse, moet leef.

In bogenoemde pluralistiese leefwêreld gaan simplistiese oplossings wat 'n globale oorsig oor 'n samelewing veronderstel, volgens Welker, moderne mense nie help nie. 'n Pluralistiese situasie vra eerder dat die gedifferensieerde behoeftes van die verskillende sisteme in hul gedifferensieerdheid aangespreek word. Die familie lewe het ander verwagtings vir oriëntasie wat verskil van die verwagtinge in die politiek. Opvoeding het weer ander verwagtings as die mark, terwyl die regsisteem ander verwagtinge as die media het.

Ter wille van effektiewe, goed funksionerende samelewings waarin daar terselfdertyd 'n hoë graad van persoonlike vryheid is, het pluralisme die moeilike taak om waardes in samelewings

te kultiveer wat tussen monohiërargiese en relatiwistiese samelewingsvorme kan onderskei en deurstuur. Die Christendom kan volgens Welker om verskeie redes hiërmee help. Pluralisme is nie 'n bedreiging vir die Christendom nie, intendeel, die kanon, die Christelike tradisie se spreke aangaande God en die gestalte van die Christelike kerk deur die eeue, vertoon volgens hom 'n pluralistiese tekstuur. Die Bybel is vir Welker 'n realistiese boek wat die pluralistiese struktuur wat die werklikheid vertoon, weerspieël, terwyl die verskillende gestaltes van die Christelike kerk vir hom verskillende modusse is om die kompleksiteit van die Skrif beter te leer ken. Welker beskou dus die Christendom as 'n saadbedding om egte pluralisme binne moderne samelewings te voed en te koester.

Die rol van die Skrif in die strukturering van pluralisme

Die belangrikste teologiese aanspraak wat Welker my insiens maak, is dat die Skrif dieselfde komplekse karakter as moderne samelewings vertoon en as historiese, kulturele, kanoniese en teologiese bron kan dien om die chaotiese en vae vorme van pluraliteit in ons samelewings te help struktureer. Die Bybelse kanon is vir hom 'n multi-kontekstuele boek wat die teologie in staat stel om op 'n gedifferensieerde wyse op 'n diverse hoeveelheid van kontekste, rasionaliteite en temas te reageer. Die Bybel is vir hom 'n komplekse getuie, 'n biblioteek van boeke, oor eeue heen geskryf, deur tallose skrywers, in uiteenlopende genres, gerangskik na verskillende logikas, op verskillende wyses gekanoniseer.⁷ Volgens Welker bied die Bybelse tradisies nie bloot 'n vae pluraliteit van geloofsgetuienisse aangaande God en God se reddende aktiwiteit aan nie. Die Bybelse tradisies vorm vir hom in hul diversiteit eerder 'n interne, komplekse konsistente geheel, wat nooit tot een beginsel reduceer kan word nie.⁸ Hy werk dus met die veronderstelling dat die Bybelse kanon baie meer kompleks en gestruktureerd oor pluralisme praat en as 'n kulturele en teologiese bron kan dien om moderne mense te help om tussen vae, chaotiese en goed gestruktureerde vorme van pluralisme te onderskei.

'n Nuwe taak vir die teologie

Welker se multi-sistemiese verstaan van moderne samelewings en sy multi-kontekstuele en pluralistiese verstaan van die Skrif beteken dat hy nuut dink oor teologie en die taak van die teologie. 'n Mens sou sy teologiese metode kon beskryf as die ontdekking van kreatiewe strukturele patrone in die pluralistiese kanoniese tradisies van die Skrif in oriëntasie aan die behoeftes van sosiale en kulturele pluralisme binne moderne samelewings. Die multi-

⁷ Vir die gebruik van Welker se Skrifbeskouing binne 'n Suid-Afrikaanse konteks sien D.J. Smit se intreerede aan die Universiteit van Stellenbosch, In diens van die tale Kanaans? Oor die sistematiese teologie vandag. Intreerede, November 2000, US.

⁸ Welker se multi-kontekstuele, pluralistiese waardering van die Skrif kom baie mooi na vore in sy artikel, Sola Scriptura? The Authority of the Bible in Pluralistic Environments, FS for Patrick Miller, Eisenbrowns (2001b), waarin hy die vraag beantwoord oor hoe hy die gesag van die Skrif in 'n pluralistiese omgewing verstaan.

kontekstuele en pluralistiese konstitusie van die Bybelse kanon stel die teologie in staat om op 'n gedifferensieerde wyse op 'n diversiteit van kontekste en rasionaliteite te reageer. Terselfdertyd maak die kanoniese web van intertekstuele verwysing dit moontlik om subtiële oorgange en verbande tussen pluralistiese kontekste te lê.

Die lê van sistemiese verbindings tussen kontemporêre en Bybelse kontekste is vir Welker 'n interdisiplinêre en kreatiewe opdrag. Welker se teologiese metode is dus nie 'n poging om 'n allesomvattende religieuse formule of skema aan die hand van outoritêre, religieuse of liberale integrasieteorieë te ontwikkel waarin alles mooi inpas nie. Die taak van die teologie is eerder om spesifieke modelle en tiperende lokalisings te vestig, wat vrugbare relasies tussen die pluralistiese kanoniese tradisies en die behoeftes van sosiale en kulturele pluralisme kan bou.

Bogenoemde metode vra vir 'n nuwe oriëntasie waarin alle vrees vir "difference" en die poli-kontekstuele en multi-sistemiese konstellaties prysgegee word. Dit vra 'n nuwe oriëntasie wat nie soek na die hoofskakelaar of 'n "one size fits all" formule as die ideale oplossing in die soeke na oriëntasie in ons komplekse, pluralistiese leefwêreld nie. Die teologie moet eerder leer om sistemiese verskille met sistemiese verskille in verband te bring. Dit beteken vir Welker baie meer as die blote observasie van tematiese analogieë en ooreenstemmende vrae met die veronderstelling van dieselfde simboliese denkfigure in kanoniese, historiese en kontemporêre kontekste. Daar moet verby naïewe biblisisme beweeg word wat 'n hoë graad van arbitrêre assosiasies tolereer, na die rekonstruksie van analogiese en kontrasterende sistemiese verskille in kanoniese, historiese en kontemporêre kontekste.⁹

In die studie gaan die resultaat van Welker se ontginning van die multi-kontekstuele aard van die Bybel en sy kreatiewe, analogiese rekonstruksie van die belangrikste Bybelse simbole (soos die wet, Gees, Christus, kruisiging, opstanding, kerk, nagmaal) in kreatiewe interspel met die behoeftes van ons pluralistiese moderne kultuur, gebring word om aan die hand van sy herinterpretasie van die **wet-evangelie** onderskeid, gelowiges, die sekulêre kultuur, maar ook die pluralistiese debatte in die teologie te help om pluralisme te struktureer.

⁹ Dié proses is in Welker se teologiese projek 'n komplekse proses wat glad nie eenvoudig is om te rekonstrueer nie. Welker neem voortdurend 'n tema, 'n eenheid van inhoud, 'n simboliese denkfiguur, 'n teoretiese of praktiese probleem (bv. ten opsigte van die eskatologie/toekoms) en beskryf dit in ten minste twee verskillende kanoniese of twee verskillende historiese kontekste wat in historiese relasie tot die kanon staan. Die verskille in kanoniese kontekste word dan met twee analogiese verskille in kontemporêre kontekste vergelyk (bv. die natuurwetenskappe se verstaan van die toekoms). Die uitdaging is volgens Welker nie om in eenvoudige kontinuïteit, maar in drievoudige diskontinuïteit te dink. Dit het volgens hom nie veel waarde om uitsluitel te probeer kry oor 'n verskil in geskiedenis van dogma of kontemporêre teologiese vrae deur na een partikuliere inhoud in die Bybelse tradisies te verwys nie. Verskillende mense sentreer en selekteer verskillend met verskillende resultate. Dit is na Welker se sin te arbitrêr. In kontras hiermee is die tussenspel tussen ten minste twee kontekste om verskille en ontwikkelinge te markeer baie meer vrugbaar, veral omdat dit grense stel aan die arbitrêre lê van sistemiese verbande en ontwikkelinge (Welker 2001b:10-13).

HIPOTESE EN METODE: GESTRUKTUREERDE PLURALISMES

Die **hipotese** van die studie is dat Welker se **wet-evangelie** onderskeid ons kan help om die chaotiese pluralistiese tekstuur van ons samelewings, kerke en teologie sinvol te orden. Welker se verstaan van die **wet** bevestig aan die eenkant die pluralistiese tekstuur van die hele **skepping**, terwyl sy verstaan van die **evangelie** ons aan die ander kant kan help om kriteria te genereer om tussen goeie en slegte vorms van pluralisme te onderskei. Die konsepte wet en evangelie het in Welker se denke 'n omvattende betekenis en moenie op 'n ooreenvoegde wyse aan die dekalog of aan die lewe van die historiese Jesus gelyk gestel word nie. Dié konsepte neem in sy denke epistemologiese dimensies aan en die verstaan van die verhouding tussen dié twee gestaltes van God se Woord, is vir Welker die sleutel tot die verstaan van pluralisme in die wêreld.

Die wet as eerste gestalte van God se Woord dui vir Welker op die bevestiging van pluralisme in die skeppingsmatige werklikheid. Vir Welker is die ganse skepping pluralisties gestruktureer wat vir hom beteken dat die skepping opgebou is uit 'n differensialiteit van interafhanklike skeppingsfere wat die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van pluralisme in fyn balans hou. Die wet slaag volgens Welker daarin om die partikuliere, subjektivistiese (assosiatiewe) en objektief (sistemiese) dimensies van die lewe in die lig van God se universele waarheidsperspektief op die werklikheid byeen te hou. Welker se verstaan van die wet maak dit inderdaad moontlik om teorieë soos die van Whitehead, Luhmann, Hans Küng en David Tracy wat die pluralistiese aard van ons moderne wêreld legitimeer en 'n bepaalde rol aan die teologie in die publieke sfeer van samelewings toeken, te waardeer.

Tog is alle vorme van pluralisme nie noodwendig deursigtig en onproblematies nie. Die ervaring van dubbelsinnigheid en ambiguïteit, van kontradiksies en misverstand is volgens Welker toe te skryf aan die misbruik en magteloos maak van God se goeie wet deur die sonde en daarom die openbaring van die tweede gestalte van God se Woord naamlik, die evangelie. Die Gees getuig volgens Welker op 'n **pluralistiese wyse** aangaande die eerste en die tweede gestalte van God se Woord in die skepping. Daarom word daar deurgaans van die pluralismes van die Gees in die studie gepraat.

Die neerslag van die Gees se getuienis aangaande die wet en evangelie vind ons nêrens anders as in die Bybel nie. Vir Welker het die Bybel net soos die werklikheid 'n pluralistiese tekstuur. Volgens Welker kan teologie 'n bydrae maak tot pluralisme, indien dit self kan loskom van **drie massiewe reduksies** wat moderne teologiese denke onderlê, naamlik die westerse metafisika, dialogiese personalisme en moralistiese kommunikasie. Volgens Welker het die teologie tot nou toe misluk om 'n bydrae tot pluralisme te maak omdat dit **eerstens** onder die suigkrag van die westerse metafisika, wat die werklikheid altyd in terme van een waarheid verstaan, geïnterpreteer is. Moderne teologieë het volgens Welker vasgeval in teïstiese denke wat die kreatiewe differensiële teenwoordigheid van God se Gees in die wêreld tot monistiese abstraksies reduceer het.

Die **tweede** rede hoekom die pluralistiese karakter van die Bybel nie ontgin kon word nie, is omdat moderne teologieë vasgevang is in personalistiese en dualistiese "Ich-Du" denke. Dié tipe denke lei daartoe dat die kompleksiteit van die lewe, alleen in antropologiese kategorieë verklaar is. In 'n komplekse, sistemiese kultuur soos die een waarin ons leef, moet die teologie komplekser kulturele simbole wat nie die werklikheid volledig tot personalistiese kategorieë reduceer nie, heraktiveer, om 'n bydrae tot die etos van pluralisme te maak.

Die **derde** rede hoekom die teologie nie 'n bydrae maak tot pluralisme nie, is omdat God se handeling deur sy Gees in die wêreld te maklik met die sukses van morele en politieke kommunikasie verwar word.

Om 'n bydrae te maak tot pluralisme beskryf Welker sy eie projek as Bybels-realisties.¹⁰ Hiermee bedoel hy dat hy op 'n kreatiewe wyse die pluralistiese ervaringsvelde van God se Gees soos dit in die Bybel na ons kom en soos dit vir ons in ons laat-moderne samelewing duidelik word, met mekaar wil vergelyk om die reduksionistiese denke van die westerse metafisika, dualistiese "Ich-Du" denke en moralistiese kommunikasiepatrone oop te breek om so 'n bydrae te lewer tot die kweek van 'n etos van egte pluralisme. In hierdie studie word die getuigenis van die Gees aangaande die eerste gestalte van God se Woord, naamlik die **wet** teenoor die moderne "Ich-Du" denke in die teologie gestel, terwyl die **vryheid van evangelie** benut word om moderne samelewings te help om tussen goeie en slegte vorms van pluralisme te onderskei en 'n alternatief te stel op die ervaring van magteloosheid wat die kerk, maar ook ander sfere van ons samelewings, beleef.

Die **metode** wat in die studie gevolg gaan word is om in **hoofstuk 1** aan te toon hoekom Welker so positief is oor pluralisme en hoe hy die **struktuur** van pluralisme in moderne samelewings en die Christendom verstaan. Om aan te toon hoekom Welker so positief is oor pluralisme sal die invloed van die prosesfilosoof, Alfred North Whitehead en die Duitse sosioloog, Niklas Luhmann, op hom nagespeur word (afdeling 1.2). Die studie wil uiteindelik aantoon dat die werklike sleutel van Welker se verstaan van pluralisme in moderne samelewings nie alleen opgesluit lê in sy waardering van moderne sosiale denkers nie, maar in sy verstaan van die verhouding tussen wet en evangelie en die wyse waarop die Gees van God in moderne samelewings, maar ook in die Skrif hiervan getuig (afdeling 1.3). Welker se bydrae lê uiteindelik daarin dat hy 'n heel **unieke verstaan van pluralisme** as die balansering van die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van die skepping het, wat volgens hom in die wet-evangelie verhouding in die Christelike kanon vervat is (afdeling 1.4). Volgens Welker kan die

¹⁰ Vir 'n sistematiese uiteensetting van Welker se Bybels-realistiese program sien die artikel van B.J. Oberdorfer, *Biblisches-realistische Theologie. Methodologische Überlegungen zu einem dogmatischen Programm*, S. Brandt & B. Oberdorfer (Hrsg.), *Resonanzen* (1997, 63-83). Sien ook Welker se onlangse artikel: *Resurrection and Eternal life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality and His Glory*, in *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology*, J. Polkinghorne and Michael Welker (eds) (2000a:279-290).

teologie die pluralismes van die Gees, soos ons dit in die Skrif of Bybelse tradisies terugvind, alleen onderskei, indien die teologie die Bybel op 'n nuwe manier, los van drie massiewe reduksies, naamlik die westerse metafisika, dialogiese personalisme en sosiale moralisme, kan lees (afdeling 1.5). Ter afsluiting van hoofstuk 1 sal Welker se Bybels-realistiese metode gesistematiseer word om duidelik te maak hoe Welker die pluralismes van die Gees in die Bybelse tradisies en moderne samelewing op mekaar betrek om gelowiges, sekulêre mense, die teologie en ander wetenskappe te help om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei in 'n poging tot heroriëntasie in 'n wêreld wat huiwer tussen chaos en tirannie (afdeling 1.6).

In **hoofstuk 2** sal aangetoon word hoe Welker se verstaan van die **wet** soos die Bybelse tradisies daarvan getuig, hom help om die pluralistiese aard van moderne samelewings te bevestig, sonder om in relativisme te verval. Indien die wet volgens hom losgemaak kan word uit die reduksionistiese "Ich-Du" denke van moderne teïstiese teologie is dit moontlik om saam met die **universalistiese** denkskole in die teologie die pluralistiese aard van ons leëwêreld positief te waardeer. Die wet in die Ou Testament is vir Welker 'n komplekse kulturele prestasie wat daarin slaag om die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van pluralisme in antieke samelewings te balanseer deur in geregtigheds-, barmhartigheds- en kultiese kodes te differensieer (afdeling 2.2).

Die wet skep in Welker se denke nie alleen die moontlikheid van 'n pluralistiese samelewing nie, maar kry by hom die betekenis van wetmatigheid wat gelyk is aan die konsep **skepping**. Welker se multi-sistemiese interpretasie van die wet word vir hom ook deur die skeppingstekste in die Bybelse tradisies bevestig. Welker het nie 'n substansiële verstaan van skepping nie. Skepping is die komplekse balans of eenheid tussen 'n differensialiteit van interafhanklike skeppingsfere. Dit is die taak van alle wetenskappe, die teologie ingesluit, om die verhoudings en grense tussen die verskillende skeppingsfere te ontdek, te benoem en te waardeer. Wanneer die skeppingsberigte van die Ou Testament uit **metafisiese kousaal-oorsaaklike denke** losgemaak word, is dit gou duidelik dat God se soewereiniteit nie losgemaak kan word van die kreatiewe handelinge van God se skepsels nie. Die skeppingstekste weet volgens Welker niks van die abstrakte subjektiwiteit en ervaring van magteloosheid eie aan moderne samelewings nie (afdeling 2.3).

Op die punt sal aangetoon word dat alle skeppingsmatige pluralismes nie noodwendig goed is nie. Die kreatiewe pluralismes van die skepping word volgens Welker deur die **sonde** magteloos gemaak (hoofstuk 3). Sonde beteken dat die natuurlike, sosiale en kulturele strukturele patrone wat in die skepping gegee is, van mekaar geïsoleer word. Sonde is volgens Welker se lees van die Bybel nie alleen 'n persoon-tot-persoon konfigurasie nie, maar veel eerder 'n mag wat sistemies verblind en wat samelewings van buite maar ook van binne bedreig en ingevaar stel (afdeling 3.2). Die sonde maak die wet in moderne samelewings

magteloos deur 'n kommunikasiesisteem in die wêreld te skep wat ongeloof, hooploosheid en liefdeloosheid in die wêreld versprei (afdeling 3.3).

Die mag van die sonde lei ook in moderne samelewings natuurlik tot slegte vorms van pluralisme. Die **assosiatiewe** dimensie van die wet word in ons samelewings magteloos gemaak deur die opkoms van radikale individualisme, abstrakte subjektiwiteit en liberale gelykheidsdenke, wat lei tot relativisme. Die verabsoluttering van die **sistemiese** moment van pluralisme lei weer tot die ervaring van magteloosheid deurdat die massa-, mark- en ekonomiese sisteme in moderne samelewings besig is om monohiërargiese trekke te verkry (afdeling 3.4). Vanweë die radikaliteit van die sonde is Welker baie krities op teologiese modelle wat 'n oormaat vertrou in die wet het. Welker is veral krities op Hans Küng se projek Wêreldetos wat volgens hom definitiewe monohiërargiese trekke vertoon (afdeling 3.5).

Nou is die vraag of dit moontlik is om te onderskei tussen pluralismes wat deur die verslawende mag van die sonde gevorm is en goeie vorms van pluralisme? Hier kan Welker se verstaan van die evangelie ons help (hoofstuk 4). Die misbruik en die magteloos maak van God se wet en die opheffing van die differensiële aard van die skepping word vir Welker ondervang deur die openbaring van die tweede gestalte van God se Woord, naamlik Jesus Christus. Die kruisdood en opstanding van Jesus Christus as die oorwinning oor die mag van die sonde het volgens Welker die vernuwing van die **hele skepping** ten doel (afdeling 4.2). Die eintlike taak van die teologie is om saam met ander wetenskappe in die lig van die **tweede gestalte** van God se Woord die eindige aantal differensiële relasies wat in Christus gegee is, te identifiseer. Dit kan vir Welker alleen geskied deur die getuienis van die Gees aangaande Jesus Christus in die Skriftradisies met moderne ervaringssfeer in kreatiewe gesprek te bring.

Die getuienis van God se Gees aangaande die kruisdood en opstanding van Christus is vir Welker aan die hand van die wet gestruktueer. God se Gees wat universeel oor die aarde uitgestort is, hou die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van die wet byeen deur geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God in 'n differensialiteit van partikuliere situasies en tussen groepe mense te realiseer, sonder om die gegewe, skeppingsmatige strukturele patrone van die werklikheid op te hef (afdeling 4.3). Teenoor die verskraalde assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme in moderne samelewings realiseer die Gees die intensies van die **geregtigheids-** en **barmhartigheidskodes** van die wet in die publieke sfeer van samelewings, maar eintlik in die hele skepping. Die Gees doen dit as "'n publieke persoon" "'n domein van resonansie" "'n web van verhoudinge" waarvan die kruisiging en opstanding van Jesus Christus die "individuele sentrum" is. Welker stel die interrelasionele persoon van die Gees teenoor die abstrakte subjektiwiteit en die monohiërargiese selfreferensie van moderne pluralismes.

Die oorwinning van die Gees oor die mag van die sonde, beteken die realisering van God se koninkryk en in lyn met die **kultiese wette** die skep van 'n kragveld of samelewingssfeer wat kennis van God in die publieke sfeer van samelewings tot uitdrukking bring. Die komende ryk

van God is vir Welker 'n wordende ("emerging") waarneembare realiteit wat die intensies van die wet realiseer, insoverre 'n etos van vrye-selfonttrekking in die wêreld geskep word en konkrete lewenspatrone transformeer word.

Die Gees wat die konkreet, historiese realisering van God se waarheidsperspektief op die werklikheid is, stig op grond van die kruisdood en opstanding van Christus 'n alternatiewe **publieke sfeer** wat nie op grond van morele of politieke konsensus ontstaan het nie. Die gemeenskap van die kerk bestaan **assosiatief** en **sistemies** in lyn met die eerste en tweede gestalte van God se Woord as liggaam van die gekruisigde en opgestane en verhoogde Menseseun wat kreatief die ryk van God aankondig en konkrete bevryding vir mense in nood realiseer deur die vrugbare samespel van 'n veelheid en differensialiteit van charismata (afdeling 4.4). Die oorwinning van die Gees oor die sonde en die teenwoordigheid van die Gees midde die skepping deur die getuies van die opstanding, wat weekliks, gemeentelik en ekumenies die bemagtigende teenwoordigheid van die Opgestane Een op 'n publieke wyse deur die nagmaal vier, voed volgens Welker, teenoor die magteloosheid van moralistiese kommunikasie, 'n etos van pluralisme binne moderne samelewings (afdeling 4.5).

In **hoofstuk 5** sal die praktiese implikasies van Welker se strukturering van pluralisme aan die hand van sy wet-evangelie onderskeid vir moderne samelewings, die kerk en teologie binne 'n radikale pluralistiese publieke sfeer, uitgestippel word. Welker se komplekse, kreatiewe strukturering van pluralisme beteken **eerstens** 'n relativisering van verskraalde moderne vae, chaotiese vorme van individualisme (afdeling 5.2). Volgens Welker moet die teologie loskom uit persoonlike en interpersoonlike denke en leer om kreatief en interdisiplinêr met die verskillende sisteme binne moderne samelewings om te gaan (afdeling 5.3). In afdeling 5.4 word ter afsluiting 'n paar **riglyne** vir gereformeerde teologie geïdentifiseer wat erns maak met pluralisme binne moderne samelewings.

HOOFTUK 1

KREATIEWE PLURALISMES: MODERNE SAMELEWINGS TUSSEN CHAOS EN TIRANNIE

1.1 INLEIDING

Die grootste gedeelte van **hoofstuk 1** word daaraan afgestaan om vas te stel hoekom Welker so positief is oor pluralisme teenoor monisme, dualisme en relativisme as teoretiese moontlikheid in die teologie op die verskynsel van pluraliteit binne die teologie.¹ Hoekom is Welker so positief oor pluralisme? In **afdeling 1.2** sal aangetoon word dat dit die pluralistiese waardering van die werklikheid en die nuwe metafisika van die prosesfilosoof, Albert North Whitehead is, wat 'n onuitwisbare merk op sy denke gelaat het. Die afgelope dekades is dit veral ook die Duitse sosioloog Niklas Luhmann se analyses van moderne samelewings as funksionele pluraliserende samelewings wat 'n groot invloed op Welker se denke het. Dit is

¹ Vir die doel van die studie is dit belangrik om die begrip "pluralisme" van die begrip "pluraliteit" te onderskei. Die begrip pluraliteit dui op 'n empiriese kenmerk van die post-moderne kultuur, terwyl pluralisme beskou word as 'n teoretiese benadering of grondhouding binne die geesteswetenskappe om met die verskynsel van pluraliteit in die reïne te kom. Ernst Conradie (1992:12) wys op drie breë grondhoudings of konseptuele strategieë ten opsigte van pluraliteit. Hy wys eerstens op monisme as moontlike hantering van pluraliteit wat die soeke na eenheid te midde van konfliktuerende pluraliteit beteken. Monisme verwys na die tipiese westerse soeke na een Archimedespunt in terme waarvan alle kennisaansprake begrond kan word, 'n vaste ankerpunt met behulp waarvan relativisme en skeptisisme gestuit kan word.

Lynreg teenoor monisme is relativisme 'n tweede wyse van omgang met bestaande kulturele, politieke, religieuse en teologiese pluraliteit. Relativisme is die afwysing van 'n allesomvattende, neutrale raamwerk of universele waardes in terme waarvan verskillende waarheidsaansprake krities beoordeel kan word. 'n Relativistiese benadering groei uit die insig dat alle menslike kennis deur 'n bepaalde historiese, kulturele en linguïstiese konteks gestruktureer word (Conradie 1992:16). Kennis is dus relatief tot die historiese konteks of situasie waarbinne dit geformuleer word. Daar is talle probleme met relativisme as konseptuele strategie binne die teologie. Dit word veral gekritiseer dat dit kan lei tot 'n situasie waarin alles aanvaar word en daarom niks ernstig geneem hoef te word nie (Tracy 1981:ix). 'n Nog groter probleem van 'n relativistiese benadering is dat dit nie die vermoë het om kwaad binne 'n kultuur te kritiseer nie. Omdat daar geen grond of kriteria is om tussen goed en kwaad te onderskei nie, kan die toleransie wat saam met (etiese) relativisme gaan self 'n onderdrukkende karakter kry, wanneer die destruktiewe elemente in 'n kultuur verdra moet word (Marcuse in Conradie 1992:18).

Pluralisme is 'n derde konseptuele benadering in die teologie wat 'n middeweg probeer vind tussen monisme en relativisme. Pluralisme beteken 'n bepaalde openheid teenoor ander waarheidsaansprake sonder om 'n bepaalde eenheid tussen die pluraliteit van standpunte te bepleit. Die verskil tussen relativisme en pluralisme is dat pluralisme nie impliseer dat alles aanvaarbaar is nie. Binne 'n pluralistiese benadering kan daar altyd kriteria ontwikkel word waarmee enige waarheidsaanspraak getoets kan word (1992:19-20). Die kulturele, politieke en teologiese pluraliteit wat die westerse samelewing kenmerk impliseer dus nie noodwendig 'n pluralistiese benadering in die geesteswetenskappe ten opsigte van pluraliteit nie. Naas 'n pluralistiese benadering tot pluraliteit word monisme en relativisme as verdere konseptuele strategieë tot pluraliteit beskou.

egter nie alleen die invloed van postmoderne sosiale wetenskaplikes wat Welker se oë vir meer komplekse teorieë oor die werklikheid geopen het nie.² In **afdeling 1.3** sal Welker se verstaan van die wet-evangelie verhouding as gestaltes van God se Woord waarvan God se Gees op 'n **pluralistiese wyse getuig**, aan die orde kom as sleutels om sy strukturering van pluralisme te verstaan. Welker se verstaan van wet en evangelie word in die studie so omvattend aangebied dat dit nie alleen helderheid wil bring oor hoe die teologie haar verhouding met ander natuur en geesteswetenskappe kreatief en interdisiplinêr kan verstaan nie, maar ook hoe mense hul lewens kreatief binne moderne samelewings kan struktureer.

Hoekom kan die Christendom 'n bydrae maak tot pluralisme? Omdat die pluralistiese getuienis van die Gees aangaande die Woord van God nie alleen in die skepping nie, maar veral ook in die Bybelse tradisies neerslag vind. In **afdeling 1.4** sal Welker se definisie van pluralisme in moderne samelewings én die Christendom in groter detail bespreek word. Pluralisme binne moderne samelewings is vir Welker 'n unieke, maar brose prestasie wat voortdurend gevoed en kultiveer moet word. Die Christendom wat volgens Welker 'n inherente pluralistiese karakter dra, kan hiertoe 'n groot bydrae maak. Hier sal die invloed wat die Duitse Egiptoloog Jan Assmann met sy konsep van kanoniese herinnering, op Welker bespreek word.

Volgens Welker kan die Christelike teologie slegs die pluralistiese werking van die Gees in moderne samelewings onderskei en 'n bydrae maak tot pluralisme as dit kan loskom van die reduksionistiese denke van die westerse metafisika, dialogiese personalisme, en sosiale moralisme wat moderne teologie onderlê (**afdeling 1.5**). In **afdeling 1.6** sal Welker se Bybels-realistiese metode **ten slotte** gesistematiseer word as 'n soeke na kreatiewe of gestruktureerde pluralismes tussen die ervaringsfere van die Gees in die Skrif én moderne pluralistiese samelewings, in 'n poging om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei.

1.2 'N RASIONALITEIT VAN KOMPLEKSITEIT

Hoekom is Michael Welker so positief oor pluralisme? Dit is nie moeilik om die vraag te beantwoord as 'n mens gaan kyk na Welker se akademiese agtergrond nie. Soos reeds vroeër aangetoon is, het hy groot geword in 'n klassieke Europese teologiese en filosofiese tradisie en mettertyd op 'n interdisiplinêre wyse kennis geneem van die resente debatte in die filosofie en sosiologie ten opsigte van pluralisme. Welker beskryf homself as iemand wie se belangstelling

² As 'n mens in ag neem hoe belangrik die Gees in Welker se teologie is, kan die kritiese vraag gevra word of die invloed van Hegel op Welker nie saam met die invloed van Whitehead en Luhmann bespreek moes word nie. Dit is inderdaad so dat Hegel se verstaan van die Gees vir Welker 'n grootse teologiese prestasie was en dat moderne teologie volgens Welker nie moontlik sou wees sonder Hegel se insigte rondom die Gees nie. Tog is Hegel se bydrae volgens Welker baie beperk. Hegel se verstaan van die Gees is vir hom 'n vorm van universaliserende metafisika wat in moderne samelewings gelei het tot monistiese institusionalisering, abstrakte subjektiwiteit en onderdrukkende imperialisme, kortom die vernietiging van pluralisme. Welker se waardering van en kritiek op Hegel word wel kortliks in **hoofstuk 4** aangesny, wanneer Welker se verstaan van die Gees bespreek word. Sien Welker se boek *God the Spirit* (1994c:297-342), vir sy kritiek op Hegel se verstaan van die Gees.

vanaf filosofiese teologie na Bybelse teologie verskuif het (1996a:130). Volgens hom het sy belangstelling in Bybelse teologie gegroei namate hy homself in die verskynsel van pluralisme verdiep het. Volgens hom het hy algaande ontdek dat die pluralismes waarmee moderne geesteswetenskaplikes worstel, nie vreemd is aan die Bybelse tradisies nie, maar inherent daaraan.³

Op die ouderdom van 22 het Jürgen Moltmann hom die geleentheid gegee om 'n doktorsale dissertasie onder hom te voltooi. Die studie is in 1975 gepubliseer onder die titel: *Der Vorgang Autonomie: Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*. Soos die titel van die boek aandui, is dit 'n teologiese uiteensetting met 'n filosofiese oogmerk. In die boek word in hoogs gesofistikeerde teoretiese taal aangetoon hoe die begrip "outonomie" in die denke van die groot Duitse filosowe Kant, Fichte, Schelling en Hegel funksioneer en hoe dit in die denke van Gogarten, Tillich en Barth ontvang is en in die teologie neerslag gevind het.

In 1978 publiseer Welker 'n tweede doktorsale studie, die keer in die filosofie, onder die titel: *Das Verfahren von Hegels "Phänomenologie des Geistes" und die Funktion des Abschnitts: "Die Offenbare Religion"* waarin hy in diepte ingaan op die funksie van religie in die publieke sfeer van die samelewing soos Hegel dit verstaan het. Hoewel Welker baie krities is op Hegel se denke, is hy steeds oortuig dat teologie in die westerse tradisie nie moontlik is sonder om van Hegel se verstaan van die Gees kennis te neem nie. Welker se waardering en kritiek op Hegel kom in hoofstuk 4 aan die orde wanneer Welker se verstaan van die Gees teenoor Hegel se abstrakte verstaan van die Gees gestel word.

Soos reeds in die inleiding opgemerk is, is Welker na sy doktorsale studie vir sewe jaar Amerika toe waar hy veral die prosesfilosofie van Whitehead bestudeer het. Uit sy massiewe boek *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead* (1981b) en ander publikasies is dit duidelik dat hy groot erns met Whitehead se denke gemaak het.⁴ Dit is by Whitehead wat Welker geleer het

³ Sien die onderhoud: A Soundings Interview: Why are you so interested in the wandering people of God. *Soundings* (1996:79, 127-148), waarin Welker sy waardering van Bybelse simbole en die waarde daarvan vir pluralisme in moderne samelewings verduidelik. Volgens hom is dit alleen maar die moderne reduksionistiese denke van die westerse metafisika, dialogiese personalisme en moralisme wat maak dat die bydrae wat die Christendom tot pluralisme kan maak, nog nie waardeer word nie. Die drie reduksies word later in **hoofstuk 1** bespreek.

⁴ Ook die volgende artikels getuig van Whitehead se direkte invloed op Welker se denke: Relativität der wirklichen Welt. Prozeßdenken und Prozeßtheologie, *Evangelische Kommentare* (13) (1980c:595-597); Whitehead und der Prozeßbegriff: Whitehead Vergottung der Welt, 1981c; Whiteheads Vergottung der Welt. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (24) (1982:185-205); Alfred North Whitehead: Relativistische Kosmologie. *Philosophische Rundschau* (32) (1985e:134-155); Wie ist universale Einheit wirklicher Welt möglich? Kosmosfrömmigkeit in Alfred North Whiteheads Werk, in *Weltfrömmigkeit. Grundlagen - Traditionen - Zeugnisse*, A. Zottl (Hg.), Eichstätt / Wein: Franz-Sales (1985h:303-314); Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie? *Whitehead und der Deutsche Idealismus*. In George R. Lucas Jr./ Antoon Braeckman (Hg) (1986k:57-66) en Prozeßtheologie/Prozeßphilosophie. *Theologische Realenzyklopädie* (1997d).

dat die teologie komplekser teoretiese modelle nodig het om die kompleksiteit van moderne pluralistiese samelewings te verreken. Whitehead het volgens Welker 'n poli-kontekstuele en multi-perspektiwiese verstaan van die werklikheid waarin hy 'n pluraliteit van teoretiese vertrekpunte op die werklikheid verreken, sonder om een teorie ten koste van 'n ander af te wys.

Nog iemand wat Welker gehelp het om nuut en meer kompleks oor pluralisme te oordeel, is die Duitse sosioloog Niklas Luhmann. Hiervan getuig die boek *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion* (1985a) waarvan Welker die redakteur is en waarin hy ook die artikel: *Die neue "Aufhebung der Religion" in Luhmanns Systemtheorie* (1985d) geskryf het om aan te toon watter rol religie in Luhmann se denke speel.⁵

Welker gee op verskeie plekke in dié werke blyke daarvan dat hy baie vroeg in sy lewe reeds 'n ongemak ontwikkel het met 'n gereduseerde allesomvattende verstaan van eenheid en waarheid soos dit binne die klassieke Duitse Idealisme aangebied is. In die artikel, *Einheit der Religionsgeschichte und universales Selbstbewußtsein - Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft* (1988) waarin Welker 'n beoordeling doen van Wilfred Cantwell Smith se boek *Towards a World Theology*, maak hy dit duidelik dat 'n pluraliteit van perspektiewe op die wêreld nie soos in die moderne tyd deur een perspektief in die naam van 'n omvattende waarheid of eenheid bemiddel kan word, terwyl ander perspektiewe as onvoldoende afgewys word nie. In bogenoemde artikel maak Welker dit duidelik dat daar wegbeweeg moet word van die konvensionele wyses waarop identiteit as "selfbewussyn" en "geskiedenis" in die moderne tyd gefikseer is, indien daar met pluralisme in die reïne gekom wil word:

Unser "Selbst" begegnet uns pluralisiert. Es begegnet uns in diesen Außenperspektiven oft so facettenreich und dissoziiert, daß wir große Mühe haben, die alten Integrationsstrategien – z.B. geschichtlich-biographische Serialisierung oder Einheit der reinen Selbstgewißheit – überzeugend und erfolgreich weiterzuverwenden. Die Probleme verstärken sich dort, wo diese mannigfachen Perspektiven auf uns objektiviert auftreten – individuell in Rollen und Imagekonflikten, vor allem aber in der Kommunikation zwischen Sozialeinheiten (1988a:14).

Uit die aanhaling is dit duidelik dat Welker op 'n teoretiese vlak tot die oortuiging gekom het dat klassieke en moderne filosofie en teologie nie geskik is om die radikale pluralisering wat die

⁵ Sien ook die volgende artikels wat getuig van Welker se omgang en verhouding met Niklas Luhmann se werk: *Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften*. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. *Wissenschaft und Glaube. Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie* (1) (1988d, 288-299); *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*. Frankfurt: Suhrkamp (1992d, 9-13); en *Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk* in (1992b).

moderne leefwêreld van mense vandag kenmerk, te verreken nie. In 'n na-moderne era word die self voortdurend van die feit bewus dat daar 'n oorfloed van verskillende perspektiewe op die self is wat totaal verskil van die wyse waarop die self sigself verstaan en representeer wat natuurlik kommunikasie bemoeilik en amper onmoontlik maak. Die self ontmoet sigself in die moderne wêreld alreeds as gepluraliseer wat tradisionele filosofiese en teologiese strategieë van integrasie onvoldoende maak. Denkers soos Whitehead (en tot 'n mate die jonger Hegel) en Luhmann het dit goed verstaan. Om Welker se verstaan van pluralisme in perspektief te plaas gaan kortliks vasgestel word hoe Welker dié denkers uitleë, benut, waardeer, wat hy van elkeen oorhou en hoe hy hom weer van elkeen onderskei. Dit val buite die doelstelling van die studie om die denkers se oorspronklike werk krities te ondersoek en te beoordeel. Hulle kom alleen via Welker self aan die woord.⁶

1.2.1 Whitehead se teorie van kompleksiteit

Whitehead se (na-moderne) poli-kontekstuele en multi-perspektiewiese verstaan van die werklikheid wat 'n pluraliteit van teoretiese vertrekpunte op die werklikheid verreken, sonder om een teorie ten koste van 'n ander af te wys is vir Welker 'n uitsonderlike prestasie. In aansluiting by Whitehead het die sosiale wetenskappe en die teologie vir Welker kompleksere teoretiese modelle nodig om die kompleksiteit van die moderne pluralistiese samelewing te verreken.

Welker meen dat die jong Hegel tot 'n mate, maar veral Whitehead, denkers in die westerse filosofie is wat die geesteswetenskappe uit hulle reduksionistiese vertrekpunte kan bevry (1986g:39). Die sterkpunte van dié laat moderne teorieë is dat dit die werklikheid as wesenlik pluralisties beskou. Whitehead se omgang met die spanning tussen relativisme en monisme is gebore uit sy omgang met verskillende wiskundige geformuleerde evalueringe van die wêreld. Whitehead wou die vraag beantwoord: hoe kan daar in die lig van die diverse evalueringe aan die basiese eenheid van die wêreld vasgehou word? Kan een evaluering van die wêreld 'n ander tolereer? Of moet die veronderstelde eenheid en eenvoudige konstitusie van die wêreld opgegee word?

Wiskundiges, wetenskaplikes, digters, filosowe en teoloë verstaan die wêreld op wyses wat nie versoenbaar is nie en selfs in opposisie met mekaar staan. Whitehead se vraag is: hoe kan die verskillende formulerings van die verstaan van die wêreld met mekaar gekorreleer word? Op grond van watter kriteria kan een verstaan van die wêreld in relasie met 'n ander verstaan gebring word? Hoe kan relasies vry van distorsies op 'n nie-arbitrêre wyse tussen 'n wetenskaplike verstaan van die wêreld en individuele gevoelsmatige belewing van die wêreld met mekaar in verband gebring word (Welker 1996a:136)?

⁶ Sien Welker se verstaan van Whitehead se invloed in Europa: *Process Thought in contemporary Europe*, in P. Jonkers & J. Van der Veken (Hg.). *Whitehead's Legacy*. Leuven: Center for metaphysics and philosophy of God (1979c:69-71).

Volgens Welker poog Whitehead om bogenoemde probleem te beantwoord en probeer hy om getrou aan sy vraagstelling, verskillende konsepsies van die wêreld, wat hoewel intern korrek, maar ekstern nie ooreenkomste met mekaar het nie, tegelyk vas te hou. Whitehead is dus op soek na 'n tipe universaliteit wat nie partikulariteit reduceer tot 'n monistiese, allesomvattende vertrekpunt nie, maar 'n universaliteit wat verskillende partikuliere ervaringsfere akkommodeer, sonder om te reduceer.

Welker beskryf Whitehead se teorie as relatiwisties en poli-kontekstueel (1986h:125). Dié teorie neem differensiële ervaringsfere en skynbaar onversoembare wetenskaplike en kulturele denkvorme en representasies as vertrekpunt. Ook die jong Hegel bevind hom, volgens Welker, vroeg alreeds in 'n situasie waarin hy nie 'n ander keuse het as om differensialiteit en gemeenskaplikheid in verskillende referensiesisteme te hanteer nie (1986k:57-66).

Hoewel Whitehead en veral die jonger Hegel se werk op inhoudelike vlak nooit met mekaar vergelyk kan word nie, poog albei volgens Welker om 'n tipe universele teorie wat nie in terme van premoderne ontologieë verstaan kan word nie, te ontwikkel.⁷ Dié twee filosowe verstaan hul werk as kontakteorieë tussen verskillende heterogene kulturele ervaringsfere.⁸ Beide denkers het die gemeenskaplike intensie om konstruktief te reageer op die moderne proses van kulturele differensiasie. Beide denkers doen dit deur die naïewe kontinuïteit van rasionaliteit en realiteit te bevraagteken (Welker 1986h:128). Beide denkers reageer op die proses van modernisering deur verskillende ervaringsvlakke en sferes ernstig te neem. Beide wil egter 'n posisie van relatiwisme vermy en bied verskillende intra-teoretiese rekonstruksies om dit te oorkom.

Vervolgens sal aangetoon word hoe Whitehead volgens Welker daarin slaag om 'n pluraliteit van subjektiewe individuele ervarings van die wêreld en verskillende objektiewe simboliese kommunikatiewe perspektiewe op die wêreld tot 'n komplekse eenheid te verenig sonder om die differensialiteit van perspektiewe op die wêreld op te hef. Daarna sal kortliks aangetoon word hoe Welker self aansluit by Whitehead se onderskeid tussen teologie en metafisika, asook sy kultuurteorie.

⁷ Vir 'n vergelykende evaluering van Whitehead en Hegel se omgang met pluraliteit in die wêreld sien M. Welker, Hegel und Whitehead: Why develop a Universal Theory? in G. R. Lukas (Hg.), *Hegel and Whitehead. Contemporary perspectives on Systematic Philosophy* (1986h:121-133) en *Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie?* in George R. Lucas Jr./ Antoon Braeckman (Hg.), *Whitehead und der deutsche Idealismus*. Bern (1986k:57-66).

⁸ Sien A.N Whitehead. *Process and Reality. An essay in cosmology* (1978:8-15), sowel as Hegel se tese omtrent die inherente historiese relatiwiteit van filosofie deur R. Bubner in *Philosophie ist ihre Zeit*, in *Hermeneutik und Ideologiekritik, Theorie-Diskussion* (1971:210-243).

1.2.1.1 Whitehead se nuwe metafisika teenoor bourgeois teïsme

Whitehead se nadenke oor die werklikheid, bied in sy oorgang van antropologiese na kosmologiese vertrekpunte vir Welker 'n paar belangrike sleutels wanneer hy oor die verhouding tussen die private en publieke sferes van die wêreld nadink. Whitehead toon volgens Welker mooi aan hoe uniforme innerlike perspektiewe en buite of objektiewe perspektiewe wat volgens hom alleen in relatiwistiese terme verstaan kan word, tog versoenbaar is (1985c:24).

Whitehead se intellektuele ontwikkeling word meestal in drie fases onderskei. Daar word gepraat van die wiskundige by Cambridge (1884-1910), die wetenskapsfilosoof in Londen (1910-1924) en die metafisikus aan Harvard (1924-1947). Welker is oortuig dat die onderskeiding van Whitehead se werk in terme van geografie nie reg laat geskied aan 'n bepaalde kontinuïteit wat Whitehead se denke onderlê nie (1985c:5). Volgens hom word Whitehead vroeg reeds gedryf deur een basiese filosofiese vraagstelling, **naamlik hoe 'n pluraliteit van teorieë wat almal oor die wêreld praat met mekaar versoen kan word**. Die sterkpunte van Whitehead se teorie is dat dit die werklikheid as poli-kontekstueel en multi-perspektiwies wil bemiddel (1986g:39). In sy artikels *Whitehead und der Prozeßbegriff: Whiteheads Vergottung der Welt* (1981c) en *Alfred North Whitehead: Relativistische Kosmologie* (1985b) poog Welker om Whitehead se teorie van die wêreld te rekonstrueer. In die artikels toon hy aan watter vrae Whitehead se kosmologie genereer het. Hy bespreek ook die rol wat die idee van God binne dié kosmologie in die tweede helfte van die 1920's gespeel het.

Whitehead se teorie is 'n teorie van die wêreld. Soos die meeste van sy tydgenote was hy oortuig dat 'n teorie van die wêreld alleen ontwikkel kan word deur die wetenskappe wie se teoretiese taal op wiskundige formules berus. Later gee hy dié vooroordeel prys en ontwikkel in 'n paar stappe 'n meer komplekse konsepsie van die wêreld, waarin die geesteswetenskappe, die "common sense"-denke van die kultuur en voorverbale gevoel deel. Whitehead kom tot die oortuiging dat ons mees basiese voorveronderstelling oor die werklikheid, naamlik dat dit 'n konkrete eenheid is, bloot 'n konstruksie is en dat enige veronderstelde eenheid van die wêreld geregverdig moet word. In 'n poging om die kosmologiese probleem op te los word die idee van God in sy werk ingevoer (1981c:270).

Simboliese en gefragmenteerde aard van ervaring

Vanaf 1914-1917 met die publikasie van *Space, time and relativity* en *The organisation of thought* gee Whitehead dit wat hy die fiktiewe karakter van een, enkele, konkrete wêreld noem, op en raak dit vir hom noodsaaklik om die konglomeraat van eenheid, ervarbaarheid, konkreetheid en objektiwiteit van die wêreld op te los en te herdink. Whitehead formuleer in dié twee artikels 'n nuwe begin vir sy filosofie wat op baie plekke in sy werk en sekondêre kommentare op sy werk, soos volg saam gevat word:

We do not live in an infinite given whole, but in a set of fragmentary experiences. Living in this set of fragmentary experiences – which alone deserve to be called "concrete" – we form conceptions of unity, order, wholeness, etc. It is not true that we are directly aware of a smooth running world. Only in our thoughts do we live in a connected infinite world. This does not mean that the world is a fairy tale. We are concerned with an intellectual achievement, a construct, which integrates our experiences and allows them to be objectified and bindingly communicated (Welker 1985c:6).

Whitehead loop vanaf die punt 'n dubbele risiko in sy wetenskaplike denke deur te veronderstel dat ervaring van die werklikheid konkreet geskied in 'n vloei van persepsies, sensasies en emosies en dat ons alleen deur die vorme van orde in ons denke oorreed word om te dink dat ons 'n onmiddellike ervaring van 'n netjies, afgeronde en eksakte wêreld het. Die wêreld, die tekstuur daarvan, en die eenheid wat daaraan toegedig word, is vir hom intellektuele prestasies. Die afgerondheid van die wêreld is vir hom 'n simboliese wêreld, terwyl die ongeordende en gefragmenteerde karakter die kenmerkende eienskap van menslike ervaring is. Whitehead poog om in die tweede fase van sy wetenskaplike program aan te toon hoe die vae vloei van gevoel van aktuele ervarings met 'n eksakte simboliese wêreld verbind kan word. Hoe kan eksakte denke met 'n gefragmenteerde, vae aaneenlopende vloei van ervaring verbind word?

Om bogenoemde vraag te beantwoord maak Whitehead 'n tweede radikale skuif in sy denke wat 'n radikale breuk met die moderne filosofiese tradisie (soos dit veral deur Hume geformuleer is) beteken. Whitehead gee nie alleen die moontlikheid van een, enkele, konkrete wêreld op nie, maar bevraagteken ook die naïewe aanname van die "simple occurrence" van data:

I have elsewhere called it the assumption of simple location, by way of applying it to space as well as to time. I directly deny this doctrine of simple occurrence. There is nothing which simply happens (Welker 1985c:9).

Whitehead bevraagteken dus twee basiese aannames van die moderne filosofie, naamlik die eenheid van die wêreld en dat dit 'n eenvoudige basiese karakter het. Die laaste of kleinste eenheid van die werklikheid het nie 'n basiese of atomiese (dingmatige) karakter nie, maar is volgens hom 'n gebeurtenis of "*event*" of soos hy dit in die latere fase van sy werk beskryf: "*actual occasion*" of "*actual entities*" (1981a:110).

Die natuurwetenskappe het volgens hom te lank met die beginsel van "*convergence to simplicity*" gewerk om die wêreld verstaanbaar en kommunikeerbaar te maak (1985c:13). Whitehead gee die veronderstelling dat die wêreld uit elementêre, enkelvoudige waarneembare dinge bestaan, prys. Ons neem nie enkelvoudige data waar nie. In die ervaring van 'n "objek" gaan dit nie oor die reduksie tot eenvoud nie, maar veel eerder oor konstantheid en

reëlmatigheid te midde van 'n onberekenbare, komplekse netwerk van relasies.⁹ Hy noem hierdie reëlmatige onberekenbare, komplekse, veelvoud van relasies ook "objekte" en hierdie "objekte" is vir hom die prestasie van abstrakte intellektuele prosesse:

Diese Objekte aber sind Resultate intellektueller Abstraktionsprozesse (Welker 1981c:259).

Volgens Welker poog Whitehead met boeke soos *An enquiry concerning the principles of natural knowledge* en *The concept of nature* wat in 1919 en 1920 verskyn het om 'n verskeidenheid van grondtipes van objekte en 'n verskeidenheid van grondleggende abstraksiestrategieë te onderskei. In die werke poog Whitehead om die interafhanklikheid van natuurwetenskappe en "common sense" of gesonde verstand en individuele gevoel aan te toon (1981c:260). Whitehead se onderskeiding van objekte en sy teoretiese aanname dat die werklikheid opgebou is uit 'n onbestemde aantal objekte bring hom by die volgende groot, blywende grondprobleem in sy denke, naamlik hoe onbestemde objekte vir die ervaring begryplik en onderskeibaar word?

Whitehead se nuwe teorie van subjektiwiteit

Whitehead werk met die veronderstelling dat die mees fundamentele werklikheid deur aktuele gebeurtenisse of aktuele entiteite gevorm word. Dit is die laaste werklike dinge waaruit die wêreld bestaan en waaragter nie teruggevra kan word nie. Die konkretisering van die wêreld beteken vir Whitehead dat gebeurtenisse hul eie unieke perspektief op die wêreld skep en as sodanig die wêreld of 'n konfigurasie van die wêreld is (1985e:146). Die gefragmenteerdheid van werklike ervarings en die opgee van die eenheid van die werklikheid stel Whitehead voor besondere epistemologiese probleme. Indien Whitehead se verstaan van die konkretisering van die wêreld deurgevoer word, wil dit lyk asof daar nie uitsprake gemaak kan word oor die transindividuele wêreld of geobjektiveerde wêreld nie, maar alleen van radikale pluraliteit. Welker stel die probleem soos volg:

With regard to such concreteness and individuality of "actual occasions" or "actual entities" it seems that no definite statements can be made about the transindividual world, its order, and its unity. A radical pluralism and an intellectually unobtainable concretion make the association of the worlds of actual occasions appear as chaos from the standpoint of external consideration. Whitehead's thesis that the world is a "complex of passing events" in which every occasion is essentially unique and incomparable, already appears, on this basis, to be intellectually unobtainable. For how can this external perspective on the world be acquired and defended? (Welker 1985c:10)

⁹ Anders gestel: die moontlikheid om 'n klip waar te neem as individuele sekerheid en die kommunikasie van die waarheid as 'n "eenvoudige objek" of in Whitehead se taal as "eenvoudige gebeurtenis" lê nie in die klip self opgesluit nie, maar juis in die struktuur van die wêreld wat die klip beliggaam. Die klip as enkelvoudige objek of gebeurtenis is die stabilisering van 'n assosiasie van relasies waarin die universaliteit van die wêreld veronderstel en vervat word (Welker 1985c:8).

Daar sal vervolgens aangetoon word dat Whitehead in sy kosmologie nie alleen duidelik maak in watter opsigte 'n enkele, konkrete wêreld 'n illusie is nie, maar ook in watter opsigte dit nie is nie. Dit sal uit die bespreking ook duidelik word waarom Whitehead kan ruimte maak vir 'n pluraliteit van perspektiewe op en teorieë van die wêreld. Whitehead se antwoord op die spanning tussen die (pluralistiese) innerlike subjektiewe beleving van die werklikheid en die objektiewe beskrywing daarvan het 'n besonderse impak op Welker se rasionaliteit van kompleksiteit en pluralisme.

Volgens Whitehead is die gekonkretiseerde en objektiewe wêreld twee konfigurasies van die werklikheid, maar moet dit nie beskou word as twee streng aparte omgewings nie. Die objektiewe eenheid van die wêreld, hoewel moeiliker om te rekonstrueer, is net so werklik soos die konkretisering van die wêreld in aktuele gebeurtenisse. Hoe Whitehead die twee omgewings saam dink word deur die begrip **proses** ondervang.

Aktuele entiteite is kompleksiteite (assosiasies van relasies) wat mekaar objektiveer, met mekaar integreer en mekaar interpenetreer. Whitehead se kosmologie is die beskrywing van die proses van die voortdurende verskyning (*emergence*) van nuwe aktuele gebeurtenisse deur die sintese van vele geskeide "objekte" of aktuele gebeurtenisse (1985e:142). Die aparte aktuele gebeurtenisse gaan deur 'n proses waarin hulle met mekaar gekombineer en tot nuwe aktuele gebeurtenisse met mekaar gesintetiseer word. Whitehead beskryf die proses van sintetisering van aktuele gebeurtenisse met die begrip "*concrecence*" wat vir hom beteken dat vele aktuele gebeure een word of geobjektiveer word. 'n Gebeurtenis, wat 'n sintese van ander gebeure is, raak betrokke in die proses van konkretisering van ander aktuele gebeure (Welker 1985c:16).¹⁰ Die proses van konkretisering beteken dat elke aktuele gebeurtenis sy eie aktuele wêreld konstitueer en terselfdertyd in ander objektiewe wêreldes geobjektiveer en opgeneem word. Hierdie stelling word veral duidelik uit Whitehead se verstaan van subjektiwiteit wat hy veral in die laaste (derde) fase van sy kosmologie ontwikkel het. Welker beskou Whitehead se nuwe teorie van subjektiwiteit as een van die belangrikste prestasies van Whitehead se kosmologie.

In die eerste plek is dit belangrik om te verstaan dat Whitehead nie subjektiwiteit toeskryf aan bewuste individualiteit of aan mense as sodanig nie. Whitehead ontken geensins dat mense 'n ryker, meer gedifferensieerde subjektiwiteit kultiveer nie, maar hy wil die naïewe antropologiese voorkeur wanneer daar oor die wêreld nagedink word by die wortel afsny.

¹⁰ In sy boek *Process and Reality* druk Whitehead die proses soos volg in sy kenmerkende hoogs teoretiese taal uit: "A multiplicity of occasions forms a "nexus" with regard to a process in which this multiplicity is concretized into a new occasion which unifies it. The same state of affairs, formulated from the perspective of the occasion which is in this process of concrecence, is as follows: each actual occasion defines its own actual world from which it originates. No two occasions can have identical actual worlds" (Welker 1985c:16).

Whitehead het groot probleme met tradisionele bewussyns-gesentreerde en waarnemings-gesentreerde teoretiese vertrekpunte. Enige teorie wat 'n sogenaamde "subjek" as vaste punt van referensie of 'n gedetermineerde entiteit voor die proses van ervaring plaas het volgens Whitehead geen verstaan van subjektiwiteit nie. Die idee van individuele privaatheid veronderstel alreeds 'n geobjektiveerde individu (1985e:147-148). Die "*emergence*" van subjektiwiteit is vir Whitehead te onderskei te midde van die veelheid van entiteite wat na hul eie sintetisering en konkretisering streef. Aan die begin van 'n proses staan dus nie 'n fundamentele entiteit nie, maar eerder 'n entiteit wat in die afwesigheid van sy eie onbepaaldheid en doelmatige konkretisering bestaan. Whitehead beskryf dit as die "subjektiewe moment" van die proses:

The occasion is present just in the sense of an identified indeterminacy. It has not yet concretised itself, but precisely through its absence, through its not-yet-being, it is active, it centralises, it concretises its relative actual world (1985c:19).

Subjektiwiteit is tegelyk die "grond" en "doel" van die proses van konkretisering. Die subjektiwiteit van 'n aktuele gebeurtenis kan alleen verstaan word binne die konteks van die omgewing van sy relatiewe aktuele wêreld. Subjektiwiteit kan dus beskryf word as die doel, maar ook as die krag agter die konkretisering van elke aktuele wêreld. Daarom gebruik Whitehead eerder die begrip konkretisering in plaas van sintetisering, omdat dit gaan oor die saamgroei, eerder as samevoeging van gebeurtenisse. Die oorgang van geselekteerde onbestemdheid na bestemdheid is die subjektiwiteit van die proses van konkretisering (1995c:19).

Whitehead se rekonstruksie van die "interne" verloop van die proses van konkretisering laat ons sien dat die prestasie van werklike eenheid van 'n aktuele entiteit, dat die voltooiing van die proses van konkretisering, saamval met die vervalling of sterwe van 'n aktuele gebeurtenis. In die voltooiing van die proses van konkretisering bereik die aktuele entiteit sy "subjektiewe doel" en verdwyn dit as subjektiwiteit. Die realisering van 'n relatiewe aktuele wêreld in die proses van konkretisering beteken dat dit terselfdertyd ophou bestaan as 'n relatiewe aktuele wêreld. Die oorgang van potensialiteit en onbestemdheid na aktualiteit en determinasie beteken dat die relatiewe aktuele wêreld sy subjektiwiteit verbruik het. In die moment van sterwing en voltooiing word die voltooide entiteit die datum of inhoud van nuwe prosesse van konkretisering:

The "perishing" of the completed actual occasion does not therefore mean that it has vanished without a trace. It perishes in other occasions, into whose relative worlds it now enters as an element. To understand this phase of the process requires that we change our perspective on the occasion. In the first instance it was to be apprehended as an increasingly determinate unity of a multiplicity of occasions which were objectified through it and which formed its relative actual world. After its world, its subjectivity, this room for development, has been exhausted, after the achievement of its subjective aim, which is its supreme concretion and unity, it is now to be regarded as occurring in various other processes of concrescence as objectified, as a datum (Welker 1985c:21).

Die oorgang van onbepaalde objekte na bepaalde ervaringsobjekte deur die proses van konkretisering beteken vir Whitehead dat 'n "objek" of gebeurtenis na die bereiking van sy subjektiewe doel in 'n pluraliteit van ander relatiewe aktuele wêrelde opgeneem word. 'n Objek verwesenlik dus nie alleen sy eie subjektiwiteit of relatiewe aktuele wêreld nie, maar deur middel van die vermenigvuldige verskyning in ander aktuele wêrelde dra dit by tot die trans-individuele eenheid van die wêreld.

Dié oorgang van die verwesenliking van subjektiwiteit of die konkretisering van 'n relatiewe aktuele wêreld na trans-individuele (relatiewe) objektiewe wêreld verloop vir Whitehead in 'n proses met vier onderskeidende fases. Die **eerste** fase van die proses is gewoon die wording van 'n aktuele gebeurtenis en die konstituering van die relatiewe aktuele wêreld. Die **tweede** fase is die transformasie van die data van die subjek in die akte van wording. In die fase word die akte van wording of "*becoming*" voltooi en word die data van 'n subjek gekombineer tot 'n nuwe eenheid (Welker 1985c:21).

Dié fase van die proses kan die beste beskryf word deur terug te gaan na Whitehead se konsep van "objekte" of gebeurtenisse. Objekte of gebeurtenisse funksioneer altyd alreeds as subjektiwiteit binne hul eie proses. Objekte bring hul openheid en oorgloed van moontlikhede in die proses van konkretisering in wat van hulle data in ander prosesse van konkretisering maak. In gevoel, wat Whitehead ook "*positive prehension*" noem, reproduseer 'n aktuele gebeurtenis sy eienskappe. Die proses van reproduksie veronderstel tegelyk negatiewe en positiewe prehensie. As gevolg van die enkelvoudigheid van 'n aktuele gebeurtenis is daar nooit 'n komplekse reproduksie in die sin dat die subjektiwiteit van 'n gebeurtenis volledig vernuwe word nie. Negatiewe prehensie beteken dat die enkelvoudige konkretisering van 'n gebeurtenis 'n relatiewe afsluiting bereik. Die relatiewe afsluiting van 'n gebeurtenis veronderstel die produksie van 'n selfreferensiële relasie – 'n moment van kontinuïteit van die self. Terselfdertyd dra dit nuutheid en 'n nuwe konfigurasie die wêreld in.

Die **derde** fase van die proses is die voltooiing van 'n enkelvoudige aktuele gebeurtenis. Whitehead praat van die fase as die fase van "satisfaksie" waarin 'n gebeurtenis of objek sy subjektiewe doel bereik. In die fase word 'n gebeurtenis wat dit moet wees. In die moment van satisfaksie sterf subjektiwiteit en word 'n gebeurtenis 'n objek in 'n pluraliteit van ander prosesse van konkretisering. Die terminasie van subjektiwiteit beteken nie die verdwyning van subjektiwiteit nie.

In die **vierde** fase gaan die gebeurtenis waarvan die subjektiwiteit sterf, ander prosesse van konkretisering binne. Die konsep van die sterwing of "*perishing*" van subjektiwiteit is vir Whitehead so belangrik dat hy dit die sleutel van sy boek, *Process and Reality* noem. Sonder die idee is die mediasie van die oorgang van 'n relatiewe aktuele wêreld in aktuele gebeurtenisse ondenkbaar. Gebeurtenisse waarvan die subjektiwiteit sterf, word publiek. Hulle word die veelvoudige teenwoordigheid van ander relatiewe aktuele wêrelde (1985e:152). Die voortgaande aktiwiteit van gebeurtenisse waarvan die subjektiwiteit in ander aktuele entiteite

sterf, bereik volgens Whitehead die status van objektiewe moraliteit. Dit beteken vir Whitehead dat elke gebeurtenis nie alleen sy eie relatiewe aktuele wêreld konkretiseer nie, maar dat ook die bereikte struktuur van orde na ander relatiewe gebeurtenisse wat poli-kontekstueel gekonkretiseer is, oorgedra word. Dit is belangrik om daarop te wys dat die eenheid van die werklikheid of die objektiwiteit waarvan by Whitehead sprake is nie 'n homogene, afgehandelde eenheid is wat differensialiteit reduseer nie, maar 'n komplekse, relasionele eenheid wat bereik word deur 'n prosesmatige of organiese sintetisering van assosiasies van relasies.

Die sterf van subjektiwiteit en die komplekse eenheid van die wêreld

'n Mens sou kon sê dat Whitehead met die teorie oor die sterf van subjektiwiteit aan die een kant geen illusie daaroor het dat die wêreld niks anders is as 'n relatiewe stadige proses van atropiese agteruitgang nie. Aan die ander kant streef die organiese wêreld na die voortdurende meer komplekse eenheid en integrasie van die werklikheid:

The stable universe is slipping away from under us.

Maar terselfdertyd voeg hy by:

Our aim is upwards. The universe shows us two aspects: on one side it is physically wasting, on the other side it is spiritually ascending (Welker 1986c:129).

Aan die een kant word die werklike (gekonkretiseerde) wêreld deur 'n proses van verganklikheid gekenmerk, terselfdertyd is die wêreld in 'n proses van hoër integrasie van meer komplekse wêrelde. In die ontwikkeling van sy eie relatiewe aktuele wêreld gee 'n gebeurtenis in die proses van konkretisering volgens Whitehead voorkeur aan gebeurtenisse wat 'n hoër vorm van integrasie van die wêreld het en daarom aan die mees komplekse orde moontlik.

Uiteindelik word die objektiewe eenheid van die wêreld vir Whitehead deur niks anders gekonstitueer as deur konkrete individuele gebeurtenisse nie. Eenheid word bemiddel deur die sterf van gebeurtenisse en die onmiddellike integrasie van 'n objek in ander meer komplekse, relatiewe aktuele wêrelde. Whitehead se kosmologie poog deurgaans om daaraan vas te hou dat die wêreld nie los staan van 'n pluraliteit van konkretiserende relatiewe aktuele gebeurtenisse nie. Terselfdertyd is die wêreld besig om oor te gaan in ewigdurende eenheid. Hierdie eenheid is egter nooit homogeen nie, maar 'n komplekse eenheid wat alleen poli-kontekstueel gedink kan word - 'n lewende netwerk van relasies wat alleen multi-perspektiwies begryp kan word.

Whitehead se prosesmatige en organiese werklikheidsbeskouing is vir Welker van die suksesvolste pogings om publieke, plurale vorme van geobjektiveerde subjektiwiteit te dink. Welker vind Whitehead se onderskeid tussen innerlike subjektiewe perspektiewe op die werklikheid en eksterne geobjektiveerde perspektiewe uiters handig om in die reine te kom met pluraliteit in die publieke sfeer. Die objektiwiteit waarin daar by Whitehead sprake is, is altyd 'n

relatiewe objektiwiteit, omdat 'n gebeurtenis sy eie (subjektiewe) relatiewe aktuele wêreld konkretiseer en terselfdertyd in 'n meer komplekse aktuele entiteit geobjektiveer word.

1.2.1.2 Welker se aansluiting by Whitehead se onderskeid tussen metafisika en teologie

Op die punt is dit nodig om aan te toon hoe Welker aansluit by Whitehead se onderskeid tussen teologie en metafisika. Welker stel die aansluiting soos volg:

I also see in Whitehead a clear awareness of the difference between theology and metaphysics, which I do not see in many of the process theologians. Whitehead is well aware that theologies start with the concentration on implicit axioms or leading experiences or leading forms of experience that they dogmatize. Like other sciences, theology has specific axiom systems that are attuned to some experiential realms, whereas the metaphysical enterprise is to look for relative commonalities in a diversity of these dogmatized realms of experience. So there are different approaches. They can mutually support each other (1996a:136).

Daar is vir Welker, soos vir Whitehead, 'n duidelike onderskeid tussen teologie en metafisika. Teologie is 'n stel implisiete aksiomas wat op 'n spesifieke ervaringsveld betrekking het, terwyl metafisika 'n kontakteorie is tussen verskillende partikuliere ervaringsvelde. Vir Welker is dit van die grootste belang dat die verskil tussen Whitehead se metafisika en klassieke metafisika gehandhaaf word. Waar die westerse metafisika op soek was na 'n omvattende referensiepunt om oor die ganse werklikheid te praat, is Whitehead se metafisika niks anders as 'n kontakteorie tussen 'n diversiteit van ervaringsfere nie. Die enorme verskil tussen Whitehead se metafisika en konvensionele metafisika is dat laasgenoemde 'n rasionaliteits- en realiteitskontinuum veronderstel wat nie die enorme diversiteit tussen kulturele sfere en ervaringsvorme erken nie. Whitehead ontwikkel 'n nuwe metafisika wat poog om juis 'n diversiteit van basiese ervaringsvorme te rekonstrueer (Welker 1996a:37).

'n Tipe metafisika wat poog om te sê hoe dié werklikheid moet lyk is volgens Welker nie meer sensitief vir die differensialiteit van sosiale sfere in die publieke sfeer nie. Whitehead se metafisika maak aanspraak op die geheel juis deur die rekonstruksie van diverse ervaringsvelde en diverse aansprake op universaliteit met mekaar in verband te bring:

As soon as we start with the Whiteheadian enterprise, we are interested in a metaphysics that claim universality exactly by reconstructing the diverse claims for universality. We are in a totally different orbit of discourse. I would like to contribute to this kind of discourse and research (Welker 1996a:137).

Om die kompleksiteit van die moderne wêreld realisties te hanteer, twyfel Welker dus nie dat die teologie 'n rasionaliteit van groter kompleksiteit moet hanteer nie. Welker self wil in die lig van Whitehead se metafisika 'n bydrae maak daartoe om 'n veelheid van differensiële werklikheidsbeskrywings met mekaar in gesprek te bring, nie om een allesomvattende

homogene meta-teorie oor die wêreld op die tafel te plaas nie, maar om ooreenkomste, en dan meer spesifiek die verskille tussen die verskillende diskoerse te waardeer.

Dit sou nie verkeerd wees om Welker se kritiek teen teïstiese teologie en sy nuwe kreatiewe, interdisiplinêre taak wat hy vir die teologie formuleer na Whitehead se nuwe metafisika, terug te herlei nie. Selfs Welker se pluralistiese waardering van die Skrif kan met Whitehead se metafisika in verband gebring word. Die differensialiteit van tradisies en getuienisse aangaande God in die Bybelse tradisies kan volgens Welker nie na een allesomvattende beginsel of formule herlei word nie, en tog is die soms botsende verskille nie chaoties en vaag nie. Die differensialiteit in die Bybelse tradisies word vir Welker deur 'n komplekse realisme onderlê wat wel op 'n dialogiese en interdisiplinêre wyse ontdek kan word.

1.2.1.3 Welker se aansluiting by Whitehead se kultuurteorie en kultuurkritiek

Whitehead werk ook met die insig dat die westerse kultuur gemunt is deur 'n tussenspel van wetenskaplike, etiese, estetiese en religieuse kodes en parameters waarvan die balans van een epog na 'n volgende epog verskuif. Die tussenspel tussen die verskillende kodes beskryf Whitehead as die "common-sense" of algemene bewussyn van die dag (Welker 1996a:135). Kultuurkritiek beteken vir Whitehead dat jy op die tussenspel tussen die verskillende kodes moet inspeel en dit so beïnvloed.

Deur in te speel op die tussenspel van die kodes kan die algemene bewussyn en kulturele situasie van 'n kultuur beïnvloed word. Om dit te kan doen is dit nodig dat komplekse simboliese bronne wat 'n bepalende invloed op 'n kultuur het vir 'n kultuur toeganklik gemaak moet word. As teoloog wil Welker 'n bydrae tot die gesprek rondom pluralisme maak deur vanuit die belangrikste religieuse kode van die westerse kultuur op die kultuur self in te speel. In die sin neem Welker dus die vertrekpunt vir die beoefening van teologie in die Bybel. Later in die hoofstuk sal aangetoon word dat die Bybel 'n komplekse kulturele bron is wat juis die "common sense" van moderne kulture kan waardeer, kritiseer en verryk.

Welker se aansluiting by Whitehead beteken dat hy 'n bepaalde vertrekpunt wat die teologie vir baie eeue as vanselfsprekend veronderstel het, naamlik dat teologie vanselfsprekend twee kante ("bo en onder", "God en mens", die "ego en die geheel", "ervaring en transendensie") het en wat met mekaar versoen moet word, prysgee. Volgens Welker lei die modernistiese vertrekpunte tot verskraalde en gereduseerde voorstellings van die demonstrasie van die krag van God se Woord in die wêreld. Vir die teologie om 'n bydrae te maak tot die debat ten opsigte van pluralisme in moderne kulture moet die teologie loskom van dogmatiese abstraksies, personalistiese en moralistiese reduksies wat vir baie lank as vanselfsprekend aanvaar is.

Welker se waardering vir Whitehead lê daarin dat hy die simplistiese rasionaliteitskontinuum wat moderne filosofie en teologie kenmerk, dekonstrueer en dat hy met 'n baie meer komplekse

rasionaliteit werk en daarin slaag om 'n differensialiteit van ervaringsfere te integreer, sonder om verskille op te hef. Welker vertaal as 't ware hierdie tipe rasionaliteit in teologiese terme. Die Bybel as poli-kontekstuele werklikheid is vir Welker opgebou uit verskillende tipes rasionaliteite wat nie eenvoudig tot een beginsel of vertrekpunt reduceer kan word nie. Tog het Welker 'n baie diep vertroue dat die getuienisse van die Bybel in hul differensialiteit innerlik konsistent en betroubaar is.

Volgens Welker was dit teologies verskralend om die pluralistiese karakter van die Skrif tot homogene waarhede te reduceer. Om 'n bydrae tot die gesprek rondom pluralisme te lewer, bestaan Welker se teologiese metode grootliks daaruit om aan die hand van spesifieke onderwerpe (soos geregtigheid, die toekoms) die reduksionistiese simbole of die **"leading abstractions"** (wet, Gees, kruis, opstanding, koninkryk van God, triniteit) in die teologie aan die hand van die multi-kontekstuele getuienisaard van die Skrif oop te breek om nuwe betekenismoonlikhede vir sosiale en kulturele pluralisme te ontgin.

1.2.2 Luhmann se sisteemdenke

Welker se konstruktiewe omgang met pluralisme is nie alleen gevoed deur Whitehead se prosesdenke nie, maar ook deur resente debatte in die sosiologie. Die afgelope dekades het daar in Duitsland rondom die denke van Jürgen Habermas en Niklas Luhmann twee sosiologiese skole ontwikkel ten opsigte van hoe die funksionele pluralisering van die publieke sfeer van moderne samelewings hanteer moet word. Habermas werk met die veronderstelling dat 'n pluraliteit van assosiatiewe gemeenskappe met 'n diversiteit van norme deur morele kommunikasie op 'n rasonale wyse met mekaar in gesprek kan gaan oor hoe 'n samelewing regverdig ingerig kan word.¹¹

Teenoor Habermas se konsep "Zivilgesellschaft"¹² voer Luhmann die begrip "funktionale Systeme" in om die pluralisering van die samelewing vrugbaar te beskryf en te hanteer (Welker

¹¹ Sien Welker se artikels Pluralismus und Pluralismus des Geistes, R. Ziegert (Hg.), *Vielfalt in der Einheit* (1993f:363-368); ... And also upon the menservants and the maidervants in those days will I pour out my Spirit: On pluralism and the promise of the Spirit. *Soundings* (1995a:49-69), asook die eerste hoofstuk van sy boek, *Kirche im Pluralismus* (1995e) vir sy waardering vir Habermas en Luhmann onderskeidelik en hoe hy veral Luhmann se sisteemteorie in sy eie projek opneem.

¹² Die publieke sfeer van die samelewing is vir Habermas opgebou uit "Zivilgesellschaft" of assosiatiewe gemeenskappe. Assosiatiewe gemeenskappe word binne 'n samelewing gevorm deur spontane of vrye politieke assosiasies soos kerke, politieke partye, vakbonde, en verskillende belangegroepes wat binne 'n samelewing ontwikkel om gemeenskaplike belange op 'n publieke wyse tot uitdrukking te bring. Die vrye en assosiatiewe karakter van die publieke sfeer van samelewings beteken vir Habermas dat die verskillende assosiatiewe gemeenskappe in kritiese dialoog met mekaar kan gaan om op 'n redelike wyse waarheidsaansprake krities te kan toets. Dit is moontlik omdat Habermas die publieke sfeer waarbinne die verskillende assosiatiewe gemeenskappe leef, per definisie verstaan as 'n ruimte waarin publieke en sosiale probleme rasoneel en openlik gedebatteer kan word (Habermas 1992:221). Habermas argumenteer in sy eerste gepubliseerde werk, later in Engels vertaal as: *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, dat die moderne samelewing in die agtiende en negentiende eeu oor 'n demokratiese publieke sfeer beskik het waarin

1985d:98). Met funksionele sisteme verwys Luhmann na die differensiëring van moderne samelewings in verskillende kleiner subsysteme soos die staat, mark, regte en opvoeding en religie op grond van die funksie wat dit binne die samelewing verrig.

Luhmann se studie van die moderne samelewings staan in lyn met moderne sosioloë soos Spencer, Simmel, Durkheim, Weber en Parsons wat die skeiding tussen die huishouding en werksplek, tussen persoonlike rykdom en ekonomie sien as simbolies en paradigmatisies van grootskaalse prosesse van modernisering in die westerse samelewing (Luhmann 1982:xiv). Die proses van toenemende pluralisering het vir Luhmann samelewings tot stand gebring wat geen sentrum of middelpunt meer het nie, maar wat tog stabiel is. Moderne samelewings het, volgens hom een van die oudste veronderstellings van die klassieke Europese samelewings, naamlik dat orde ten nouste met sentralisering saamhang, gedekonstrueer (Luhmann 1990:177). Luhmann beskryf die differensiëring van die moderne samelewing soos volg in sy boek *The differentiation of society*:

Differentiation, particularly the specifically modern divorce between state and society, has undermined the descriptive adequacy of the old *res publica* conception of society. Aristotle's *pars pro toto* argument, whereby the polity was identified with society at large, has now lost any plausibility it once had. Man can no longer be defined as an exclusively "political animal", because no one now has his "total status" located inside the political sphere of society. Similarly, the *legitimation* of political authority can no longer be identified as it was in the classical tradition, with the *foundation* of society as a whole. And just as politics can no longer be flogged off as the "essence" of society, it cannot be plausibly interpreted as society's "center" or "core". This is no signal for panic, however, since society no longer needs a single hub or center around which to organize itself (1982:xvi).

Luhmann legitimeer met sy konsep van funksionele differensiëring die sentrumloosheid van die samelewing en is baie skepties teenoor pogings om die moderne samelewing te kritiseer vanuit premoderne weergawes van politieke mag, morele kohesie of gemeenskapsolidariteit (Hargrove 1984:14). Volgens hom het moderne samelewings eiesoortige komplekse meganismes om sosiale integrasie te bewerk (Luhmann 1982:xvi). Wat Welker van Luhmann

politieke en sosiale vraagstukke openlik gedebatteer is. Die publieke sfeer speel 'n uiters belangrike rol in Habermas se denke omdat dit vir hom die ruimte is waar rasionaliteit en publieke dialoog by mekaar aansluit. Praktiese politieke rasionaliteit kry vir hom in die publieke sfeer beslag. Habermas probeer om tegelyk 'n instrumentele en 'n monologiese konsepsie van rasionaliteit te vermy. 'n Instrumentele of tegnokratiese rasionaliteit beperk aan die een kant rasionaliteit tot die keuse van middele eerder as 'n keuse vir bepaalde doeleindes. 'n Monologiese konsepsie van rasionaliteit beperk aan die ander kant, rasionaliteit weer tot individuele selfrefleksie (Browning & Fiorenza 1992:6). Teenoor 'n tegnokratiese en monologiese verstaan van rasionaliteit assosieer Habermas rasionaliteit met die maak van geldigheidsaansprake binne 'n gegewe kommunikasiesituasie. Binne 'n gegewe kommunikasiesituasie is dit volgens hom moontlik om rasioneel uit te klaar watter aansprake van 'n gemeenskap geldig en watter ongeldig is. Habermas gaan dus van die veronderstelling uit dat die verhouding tussen diverse gemeenskappe en norme deur morele kommunikasie op 'n rasionele wyse met mekaar in gesprek gebring kan word. Egte pluralisme soos Habermas dit verstaan veronderstel dus demokratiese politieke prosesse waarin die vryheid van siviele assosiatiewe gemeenskappe gewaarborg is.

waardeer is die insig dat moderne samelewings nie ongestruktureerd en chaoties is nie, maar dat integrasie op nuwe maniere geskied.

Volgens Luhmann hou moderne samelewings sekere meganismes en vorme van orde in stand, sonder om te steun op algemene morele konsensus in die samelewing. Die moderne samelewing is vir Luhmann 'n abstrakte kommunikatiewe netwerk wat niks meer doen as om baie vae definisies van sosiale eenheid in terme van binêre opposisies te skep nie.¹³ Hy identifiseer die voortgaande funksionele pluralisering van die samelewing aan die hand van dié binêre opposisies, wat aanvanklik almal in religie ontstaan het.¹⁴ Sy aanvaarding van binêre opposisies as beginsel van funksionele differensiasie, bied vir hom 'n alternatief op die integrasie van die samelewing op grond van universele morele norme.

Die konsep "*funktionale Systeme*" word in Luhmann se denke deur 'n groter sosiale teorie onderlê wat algemeen as sisteemteorie bekend staan. Volgens Welker is die mees basiese begrippe van Luhmann se teorie: sisteem en omgewing (*System und Umwelt*).¹⁵ Volgens Luhmann kan 'n sisteem alleen in wesenlike samehang met eksterne kondisies of sy omgewing gedink word. Luhmann verstaan 'n sisteem as 'n relatiewe rustoestand in verhouding tot sy omgewing, wat nie beteken dat 'n sisteem alle openheid en transformasievermoë in reaksie op sy omgewing opgee nie. Sisteem en omgewing word vir Luhmann van mekaar onderskei in grade van kompleksiteit. Sisteem reduceer altyd kompleksiteit.¹⁶ Na Luhmann se oordeel is die

¹³ Die bespreking van Luhmann se verstaan van die funksionering van die moderne samelewing op grond van abstrakte en komplekse binêre opposisies is fassinerend, maar val buite die bestek van die tesis. Vir 'n uitstekende uiteensetting hiervan kan H. Dallmann (1994) se boek *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*. Stuttgart: Kohlhammer, geraadpleeg word.

¹⁴ In *The differentiation of society* (1982:xviii) maak Luhmann dit duidelik dat die moderne samelewing nie geïntegreer word op grond van universele konsensus van wat goed of sleg is nie. Lede van die samelewing het nie konsensus oor dié (universele) "goeie" nie, maar aanvaar alleen 'n abstrakte reeks teenstellinge soos goed/sleg, reg/verkeerd, wettig/onwettig en regverdig/onregverdig wat binne elke funksionele sisteem op 'n eiesoortige wyse beslag kry. Lede van dieselfde sosiale groep sal volgens hom spesifieke aksies op 'n geroetineerde basis as wettig of onwettig, reg of verkeerd klassifiseer. Hoogs komplekse patrone van gedrag en verwagtinge kan op die basis gekoördineer word.

¹⁵ In die geesteswetenskappe het die begrip "sisteem" verskillende betekenisnuanses. Dié konsep het in die sosiale en natuurwetenskappe inhoud gekry in terme van die sisteem se verhouding met sy omgewing. Die oudste opvatting van 'n sisteem is dat dit gaan oor die verhouding tussen die dele en die geheel. 'n Sisteem is iets wat intern en meganies georden word sonder enige referensie na 'n eksterne wêreld en omgewing. Die tweede opvatting van 'n sisteem het in die ewilibrum sisteemteorieë ontwikkel wat bogenoemde uitgangspunt aanvaar, maar die konsep "omgewing" in hul teorieë verreken. Die omgewing help egter nie met die konstitusie van die sisteem nie, maar versteur alleen die harmonie van 'n selfgenoegsame sisteem. 'n Derde konsep van sisteem word gedefinieer in terme van die grense wat gehandhaaf word tussen sisteem en omgewing. 'n Sisteem word vir Luhmann van sy omgewing onderskei alleen op grond van die verskil in kompleksiteit. Die omgewing is altyd meer kompleks as die sisteem wat binne die omgewing gesitueer is (Holub 1991:109).

¹⁶ Volgens Welker (1985d:97-98) moet daar versigtig met die uitdrukking wat Luhmann se teorie populêr gemaak het, "*Reduktion von Komplexität oder Problemlösung*", omgegaan word. Die reduksie van kompleksiteit of probleemoplossing soos Luhmann dit verstaan, verwys nie alleen na die probleme wat binne 'n sisteem ontwikkel en hoe dit opgelos kan word en met watter gevolge nie. Luhmann se verstaan van die reduksie van kompleksiteit berus op die beginsel van funksionele ekwivalensie wat 'n ander

omgewing altyd meer kompleks as die sisteem en sisteme relatief meer stabiel as die omgewing waaruit kompleksiteit gereduseer word. Sisteme het 'n stabiliseringsfunksie en bestaan ter wille van die oplos van stabiliseringsprobleme:

There exists, therefore, a complexity gradient between system and environment that defines the boundaries between them ... the system serves to reduce complexity by stabilising a difference between inner and outer (Luhmann in Holub 1991:109).

Sinnverwendende Systeme sehen sich also der beständigen Anforderung ausgesetzt, Komplexität zu reduzieren. D.h. sie haben keinen Selbstbezug außer unter dem zugleich präsenten Druck einer überkomplexen Umwelt (Welker 1985d:98).

'n Sosiale sisteem reduceer kompleksiteit deur die beginsel van selfreferensialiteit wat beteken dat sisteme deur bepaalde operasies en prosesse sigself opbou en reproduseer. Die beginsel van selfreferensialiteit beteken dat begrippe soos "waarheid" en "normatiewiteit" nie vir Luhmann 'n oorkoepelende normatiewe betekenis het nie, maar alleen geldig is as 'n funksie binne 'n sisteem. Waarheid is relatief tot die sisteem waarbinne dit opereer (Holub 1991:122). Luhmann se verstaan van waarheid en betekenis het verreikende implikasies vir etiese, politieke, religieuse en teologiese normatiewe aansprake. 'n Sisteem het geen verdere funksie nie behalwe as om die gradiëntverskil met sy omgewing te bly handhaaf. Waardes kom alleen in 'n sisteem ter sprake insoverre dit help met die redusering van kompleksiteit.

Binne Luhmann se sisteemteorie het religie geen ander funksie as om onbepaalde kompleksiteit tot bepaalde kompleksiteit te orden nie. Welker gee in sy boek *Theologie und funktionale Systemtheorie: Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*.

blikrigting en vraagstelling aan die reduksie van kompleksiteit gee. Luhmann gaan van die snelle verandering van omgewings uit en daarvan dat sisteme reageer op die snelle verandering van hul omgewing om hulself te bewaar. Sisteme het die behoefte om in die soeke na funksionele ekwivalensie vir probleemoplossing sigself binne sy omgewing te stabiliseer. Die vraag wat Luhmann volgens Welker moet beantwoord is hoekom sisteme onder toenemende kompleksiteitsdruk nie met provinsialistiese en isolerende instellings sigself stabiliseer of met naïewe teorieë en wêreldbeskouings reageer nie? Anders gestel: Waarom sal daar nie met Ou-Europese metafisiese denke reageer word nie? Volgens Luhmann is die verwagting onvoorstelbaar op grond van die besonderse wyse waarop psigiese en sosiale sisteme gekonstitueer is. Volgens Luhmann word sisteme opgebou uit 'n oorkoepelende horison (*Gesamthorizont*) wat die samehang van die self tot die omgewing en die samehang van die omgewing tot die self bevat en verreken. Die "*Gesamthorizont*" wat die psigiese en sosiale sisteme in eie wesenssamehang met hul omgewing waarneem, noem Luhmann "*Welt*" (wêreld). Sisteme wat 'n bepaalde wêreldbeskouing vorm uit die wisselverhouding tussen sigself en die omgewing noem Luhmann 'n sinkonstituerende sisteem. Volgens Welker (1985a:98) maak Luhmann se verstaan van die verhouding tussen sisteem en omgewing die uitdrukking "*Einheit von Einheit und Differenz*" waar en toeganklik. Sinkonstituerende omgewings het altyd die funksie om kompleksiteit te reduceer, omdat sisteme geen selfbetrekking of verwysing sonder die altyd teenwoordige druk van 'n oorkomplekse wêreld het nie. Die redusering van kompleksiteit is tegelyk verbonde aan 'n onbestembare kompleksiteit met 'n onoorskoulike veelheid van moontlikhede wat buite die transformasiespeelruimte van 'n sisteem val. Volgens Luhmann hang die hantering van die onvermydelike, onbepaalde kompleksiteit ten nouste met die funksie van religie saam. Religie transformeer onbepaalde kompleksiteit tot bepaalde kompleksiteit.

Herausgegeben von Michael Welker (1985d:99-105) 'n uiteensetting hoe Luhmann die sisteemfunksie van religie binne argaïese en moderne samelewings verstaan. Vir Welker is die nadenke en bydrae van Luhmann ten opsigte van die verstaan van die rol van religie in moderne samelewings vergelykbaar met die bydrae van Hegel. Die ooreenkomste tussen Hegel en Luhmann se verstaan van die rol van religie in moderne kulture is, volgens Welker in die uitdrukking "*Aufhebung der Religion*" vervat. Die "*Aufhebung der Religion*" het twee dimensies, naamlik die bewaring en illuminering van godsdiens wat in Hegel sowel as in Luhmann se verstaan van religie vervat is. Die waarde van Hegel se beskouing van religie lê vir Welker daarin dat religie nie alleen as herinneringsgoedere binne 'n kultuur bewaar en oorgelewer word nie, maar dat daar **'n bepaalde kulturele relevansie** en impuls aan die Christelike eksistensie toegeskryf word (1985a:93).

Volgens Luhmann hang die hantering van die onvermydelike, onbepaalde kompleksiteit ten nouste met die funksie van religie saam. Religie transformeer onbepaalde kompleksiteit tot bepaalde kompleksiteit:

Diese unvermeidbare unbestimmbare Komplexität muß beachtet und erträglich gemacht werden, und auf dieser Problemebene setzt nach Luhmann die Funktion der Religion ein. Die Religion transformiert unbestimmbare in bestimmbare Komplexität. Die Unabsehbarkeiten von System und Umweltveränderungen, das chronisch riskante Systemverhalten werden von der Religion bestimmbar und ertragbar gehalten (1985a:98-99).

Volgens Luhmann het vroeëre vorme van religie die funksie gehad om die totaliteit van die werklikheid met die hulp van dualismes (soos bv. lewe en dood) tot uitdrukking te bring. Argaïese gemeenskappe het van vele sulke dualismes gebruik gemaak om aan konkrete ervarings en kontekste reg te laat geskied. Die dualismes het in die loop van die geskiedenis hul religieuse kwaliteit verloor en is deur buite-religieuse funksionele sisteme oorgeneem. Siek-gesond, onreg-reg, abnormaal-normaal, oorlog-vrede is voorbeelde van sulke dualismes. Die verskillende dualismes word deur spesifieke praktyke binne samelewings onderlê. Religie word vir Luhmann deur die grond dualismes van lyding-heil of sonde-genade onderlê en het 'n bemiddelingsfunksie en dien as oorgangshulp om onbepaalde kompleksiteit na bepaalde kompleksiteit te transformeer.

Vir Luhmann het die klassieke dualismes binne religie hul religieuse kwaliteit verloor en is die funksies van die dualismes deur ander sisteme binne die samelewing oorgeneem. Welker interpreteer Luhmann soos volg op die punt en toon aan hoe bepaalde binêre opposisies wat binne 'n tradisionele religieuse sisteem beslag gekry het, binne die moderne samelewing selfstandig in 'n funksionele sisteme ontwikkel het:

Krank-gesund, Unrecht-Recht, anormal-normal, Krieg-Frieden, ungebildet - gebildet sind solche Duale. Sie liegen noch heute dem Selbstverständnis professioneller Praktiker zugrunde. So sondert die Medizin ihre spezifische Praxis ab, indem sie das allgemeine Dual von Leben/Tod durch das Dual Krankheit/Gesundheit spezifiziert. Auch die, wie Luhmann sagt, religiösen

Praktiker bedienen sich solcher Duale und bieten Vermittlungsleistungen und Übergangshilfen an. Mit einiger Unsicherheit allerdings bezeichnet er den Grunddual der religiösen Praktiker mit Leid/Heil oder mit Sünde/Gnade (Welker 1985d:99).

Die feit dat sekere sisteemfunksies van religie deur ander funksionele sisteme soos byvoorbeeld die mediese-, regs- en opvoedingsisteem oorgeneem is, veronderstel dat religie bloot een funksionele sisteem naas ander is met geen normatiewe gesag oor ander sisteme wat binne die moderne samelewing funksioneer nie. Religie se eintlike taak is uiteindelik om antwoorde op religieuse vrae te gee en om pluralisme as sodanig te voed (Luhmann 1985:14).¹⁷

Luhmann se sisteemteorie gee aan religie 'n heel unieke plek binne moderne samelewings. Hy gaan daarvan uit dat die moderne religieuse sisteem uit drie deelsisteme naamlik, kerk, diakonie en teologie opgebou is. As kerk is religie as gemeenskapsisteem te onderskei, diakonie gaan oor die verhouding van religie met ander funksiesisteme, terwyl teologie sorg vir die binnekonsistensie van sisteme. In al drie deelsisteme bereik die religieuse sisteem na Luhmann se oortuiging onbevredigende funksiewaarde. Om die probleem te oorkom stel hy 'n sterk skeiding (*Trennung*) tussen die deelsisteme voor om 'n lastige en duur inmenging van kerk, teologie, en diakonie te vermy en nie optimale kontak en funksiespesialisering te verhinder nie. Die skeiding en wesenlike verwydering van teologie, kerk en diakonie beskryf Welker as die **eerste stap** van Luhmann se "*Aufhebung der Religion*".

Die **tweede stap** staan direk in verband met die deelsisteem van teologie. Luhmann se disassosiasie van kerk, diakonie en teologie dra volgens Welker by tot die marginalisering van teologie binne die publieke sfeer van die samelewing. Die ou debatte oor die verhouding tussen teologie en ander wetenskappe het in Luhmann se oë inhoudloos geword. Die klagte van die teologie dat sy nie tot haar reg kom binne die komplekse pluralistiese sfeer van samelewings is vir Luhmann gedwonge en die tyd om te rebelleer deur abstrakte negasie, verby. Teologie is na Luhmann se mening nie alleen met die prestasieverwagting wat haar posisie as wetenskap bring, ooreis nie, maar is ook as stuurinstansie van die religieuse sisteem binne samelewings toenemend ongeskik.

Die **derde stap** van Luhmann se "*Aufhebung der Religion*" dui daarop dat 'n teologies georiënteerde kerk wat haar funksie as diakonie verstaan, nie alleen deur bewaring, beperking en gevangenisskap gekenmerk word nie, maar ook deur 'n moment van oplossing en oorskryding. Die moment van transendensie van religie binne Luhmann se sisteemteorie hang saam met die transformasie van godsdiens (soos by Hegel) tot siviele religie wat die horisonne van wat moontlik en onmoontlik, van wat verwag en nie verwag kan word nie, binne 'n gemeenskap bepaal (1985a:104-105).

¹⁷ Sien ook Welker se artikel, Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft. *Sociologia Internationalis* (29) (1995a:149-157) vir Luhmann se verstaan van die plek van religie in moderne samelewings.

Burgerlike religie het ter wille van haar eie opbou en vestiging deurgaans die kerk en dogmatiek nodig. Godsdienstige dogmatiek kan sigself in die situasie van kontakopname en interaksie met die kerklike lewe as die instrument begryp wat burgerlike religie tot religie maak. Luhmann se sisteemteorie bevestig dus die funksionele pluraliteit van die postmoderne publieke sfeer en verwoord die onmoontlikheid dat religie, teologie en die kerk kan aanspraak maak op 'n allesomvattende of oorkoepelende raamwerk waarin kriteria geïdentifiseer kan word waaraan die waarheid, waarde en die betekenis van ander funksionele sisteme krities getoets kan word.

Uiteindelik stap Welker 'n baie lang pad saam met Niklas Luhmann se analise van moderne samelewings. Hy het baie waardering vir die feit dat Luhmann die kompleksiteit van die moderne wêreld ernstig neem en skepties staan teenoor totaliserende 19de eeuse teoretiese modelle wat die werklikheid op grond van konsepte soos "selfbewussyn", "outonomie" en "geskiedenis" tot 'n eenheid wil integreer.

In aansluiting by Luhmann het moderne samelewings vir Welker 'n multi-sistemiese struktuur wat nie ontken moet word nie. Die feit dat moderne samelewings ter wille van effektiwiteit en orde in funksionele sisteme (medies, opvoeding, familie-lewe, ekonomie, massamedia, tegnologie) pluraliseer is vir Welker goed. Die probleem is egter dat Luhmann geen kriteria genereer om tussen goeie en slegte vorms van pluralisme te onderskei nie. Welker bevestig Luhmann dus nie onkrities nie. Die probleem is dat funksionele sisteme besliste monohiërargiese trekke vertoon en dat dit assosiatiewe relasies/gemeenskappe in moderne samelewings verdring en bedreig.¹⁸ Die feit dat die opvoedkunde en familie-lewe aan die verwagtinge van die mark-tegnologie-massamedia uitgelewer word, is 'n goeie voorbeeld hiervan. In hierdie studie word Luhmann se verstaan van pluralisme onder die konsep "wet" verreken. Die goeie wet van God word egter ook in moderne samelewings deur die sonde magteloos gemaak en uiteindelik word Luhmann se verstaan van pluralisme deur Welker se verstaan van die "evangelie" gerelativeer en oorskry.

1.2.3 Resultate

Tot sover is daar ingegaan op Welker se akademiese verhaal om agter te kom hoekom hy so positief oor pluralisme oordeel. Welker se waardering vir Whitehead en Luhmann lê daarin dat albei die gemeenskaplike intensie het om konstruktief te reageer op die moderne prosesse van

¹⁸ In sy artikel ... And also upon the menservants and the maidservants in those days will I pour out my Spirit: On pluralism and the promise of the Spirit, in *Soundings* 78(1):(1995a, 49-67), maak Welker 'n uitstekende analise van Habermas en Luhmann se omgang met pluralisme in die publieke sfeer van samelewings. Hierin maak hy duidelik dat die korrupsie van siviele assosiasies deur besigheidsbelange, politieke partye se onverskilligheid teenoor die algemene goedheid van mense, die morele uitputting van die regsisteem en die misbruik van mag deur die massamedia alles bewys is dat dit nie maklik is om egte pluralisme of sosiale verskille te kweek en te kultiveer nie. In die artikel spreek hy baie waardering uit vir Habermas se kritiek op Luhmann se verabsoluttering van funksionele sisteme binne moderne samelewings. Funksionele sisteme dreig gedurig om die prestasies van assosiatiewe gemeenskappe in samelewings te vernietig.

kulturele differensiasie en dit doen deur die nuwe kontinuïteit van rasionaliteit en realiteit van "common sense" in moderne kulture te bevraagteken. Albei denkers beskou die werklikheid as wesenlik pluralisties. Welker is in die besonder beïndruk met Whitehead se metafisika wat die eenvoudige konstitusie van die werklikheid opgee en poog om juis 'n diversiteit van ervaringsfere en simboliese vorme in hul differensialiteit te rekonstrueer en te waardeer.

Die studie is 'n poging om aan te toon dat Welker se waardering vir pluralisme nie alleen opgesluit lê in sy waardering van laat moderne denkers soos Whitehead en Luhmann nie. Die sleutels vir die waardering van die pluralistiese aard van die werklikheid lê vir Welker as teoloog opgesluit in die **pluralistiese wyse** waarop die Gees van God kreatief en lewend in die werklikheid aangaande God se geopenbaarde Woord, Jesus Christus in die werklikheid getuig. God se geopenbaarde Woord het twee gestaltes, naamlik wet en evangelie en die verstaan van die verhouding tussen dié twee gestaltes hou die sleutels vir die teologie om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei.

Die kritiese vraag wat aan Welker gestel moet word, is of God se openbaring in die werklikheid wel pluralisties is en of hy nie alleen die komplekse rasionaliteit van Whitehead op die Christelike tradisie en veral dan op die Bybel afdruk nie? 'n Studie wat Welker se pluralistiese posisie as vertrekpunt op die botsende monistiese, dualistiese en relativistiese standpunte in die teologie wil aanbied, staan dus voor die uitdaging om suksesvol aan te toon dat God se openbaring in Jesus Christus wel 'n eg pluralistiese struktuur het. Vervolgens sal Welker se pluralistiese verstaan van God se openbaring en die getuigenis van die Gees aangaande God se Woord verduidelik word. Die res van die studie is 'n poging om aan te toon dat Welker se verstaan van pluralisme in moderne samelewings en die Christendom wel oortuig en dat hy daarin slaag om vir die kerk en die teologie 'n posisie te beding waarin dit moontlik is om die pluralistiese gestalte van ons kultuur te erken, sonder om in magteloosheid en relativisme te verval. Die studie is eerder 'n poging om aan die hand van Welker se wet-evangelie onderskeiding die teologie in staat te stel om konstruktief tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei.

1.3 DIE VERHOUDING TUSSEN WOORD EN GEES

Soos reeds gesê, hou Welker hom in sy teologiese projek intensief besig met die problematiese verhouding tussen teologie, kerk en kultuur vandag. Welker pleit teenoor dialogiese en relativistiese uitgangspunte vir 'n posisie van pluralisme tussen kerk en kultuur. Die sleutel vir Welker se verstaan van pluralisme lê nie alleen opgesluit in sy filosofiese en sosiologiese agtergrond nie, maar kan ten diepste teruggevoer word na sy teologiese verstaan van die verhouding tussen Woord en Gees. Vir Welker getuig God se Gees op 'n **pluralistiese** wyse aangaande die twee gestaltes van God se Woord, naamlik wet en evangelie, in die wêreld.

Welker twyfel nie dat gereformeerde teologie in die twintigste eeu deurgaans aan die voorpunt van die nuutste teologiese ontwikkelinge in verskeie lande van die wêreld was nie. Die name

van teoloë soos Karl Barth, Paul Tillich, Emil Brunner, Richard en Reinhold Niebuhr, Thomas Torrance, Jürgen Moltmann en vele ander getuig vir hom hiervan. In die laaste helfte van die twintigste eeu het gereformeerde teoloë saam met veral katolieke teoloë belangrike bydraes gelewer tot bevrydings- en feministiese teologie. Saam met metodiste en anglikane was gereformeerdes ook ten diepste betrokke by die dialoog tussen teologie en die natuurwetenskappe. Gereformeerdes het ook 'n groot inpak gemaak op die sosiale wetenskappe in die westerse kultuur en was aktief verbind tot die wêreldwye ekumeniese beweging (Welker 1999b:136).

Met die voltooiing van die tweede millennium lyk die prentjie egter baie anders. Dit gaan nie goed met gereformeerde teologie of met gereformeerde kerke in die wêreld nie (Welker 1987a:3).¹⁹ Volgens Welker is die kulturele, ekumeniese en interdisiplinêre openheid wat in die twintigste eeu die sterkpunt van gereformeerde teologie was, nou die oorsaak van die krisis wat gereformeerde teologie en kerke beleef. Gereformeerde teologie is nie meer in staat om die kompleksiteit en die pluraliteit van westerse kulture te hanteer nie.

Die krisis het volgens hom ontwikkel omdat die **krag van God se Woord** deur bepaalde kulturele gebeurtenisse bevraagteken word. Volgens hom het die sosiale en kulturele ontwikkelinge van die westerse industriële lande die afgelope dekades van die twintigste eeu teen so 'n asemrowende spoed plaasgevind en so pluralisties, ondeursigtig en kompleks geword, dat gereformeerde teologie haar selfvertroue verloor het om oor die geheel van die wêreld te praat. Volgens Welker is gereformeerde teologie in die vinnig, veranderende, komplekse westerse kultuur baie maal oppervlakkig uitgelewer aan die tydgees van die dag. In sy artikel: *Travail and Mission: Theology Reformed according to God's Word at the beginning of the Third Millennium*²⁰ bring hy die veranderende verhouding tussen gereformeerde teologie en die moderne kultuur soos volg onder woorde:

By contrast, the *theologia reformata et semper reformanda* seemed to be at the mercy of the shifting *Zeitgeist*. At least for many outsiders, the profile of Reformed theology seemed to disintegrate into a plethora of attempts to engage contemporary moral, political and scientific trends, either strengthening them or fighting them. Reformed theology, exposing itself to continual renewal, seemed to a particular degree – at least in the Western industrialised nations – to fall victim to cultural stress of innovation. Where it entered into that stress, it seemed to lose its profile. But when it opposed that stress, it seems to betray its typical mentality and spiritual attitude (1997l:137).

¹⁹ Vir 'n goeie empiries-dogmatiese oorsig oor die stand en krisis van gereformeerde kerke in Europa en in die wêreld kan Michael Welker se studie *Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD Studie "Christsein gestalten"* (1987a) gelees word.

²⁰ In een van sy meer onlangse boeke, *Kirche im Pluralismus* (1995e:8:37-53) maak Welker ook duidelik dat die krisis wat gereformeerde teologie beleef nie vir hom ten eerste met die kompleksiteit van die westerse kultuur saamhang nie, maar met die identiteit en selfverstaan van gereformeerde teologie.

Die onsekerheid van gereformeerde teologie en kerke kan volgens Welker terug herlei word na die kulturele, politieke, wetenskaplike en sosiale ontwikkelinge in die wêreld die afgelope dekades. Die wêreldoorloë, die oneindige veelheid militêre konflikte in baie streke van die wêreld, die Holocaust, die sistematiese vernietiging van die natuur, die armoede en chaos waarin totale bevolkings van baie lande in die wêreld gedompel is, is alles faktore wat bydra tot die betwyfeling van die proklamering van God se Woord en die kulturele etos wat dit in die wêreld behoort te skep.

'n Tweede groot kulturele omwenteling wat volgens Welker die krag van God se Woord in die wêreld bevraagteken, is die onlangse verspreiding van televisie oor die hele wêreld. Saam met televisie het die elektrifisering van vermaaklikheidsmusiek en die verbond tussen die massamedia en kompeterende sporte gevolg. Hierdie nuwe kulturele kragte het volgens Welker baie mense só gevange geneem en hulle onder só 'n dominante vloed van stimulasie geplaas, sonder enige eise aan hul interpretasiekategorieë, dat meer verfynde en verantwoordelike kulturele prestasies van die afgelope eeue verwaarloos is. Mense kan sonder om hul huise te verlaat en die publieke sfeer van die samelewing te betree, sonder enige insette en moeite hulself in 'n stroom van stimulasie verdrink. Teen die agtergrond van die ontploffende vermaaklikheidswêreld kom die Woord van God gewoon as vervelig oor. Dit wil voorkom of die Woord van God gedoem is tot magteloosheid deur die permanente stimulasie en die permanente vermaaklikheid wat televisie, populêre musiek, kompeterende sport in die massamedia, video's en die internet aanbied.²¹

Saam met die koms van die massamedia is die westerse industriële nasies in die besonder verryk deur die massiewe ontploffing in opvoeding en onderrig, die emansipasie en die toetrede van vroue tot die opvoedingsstelsel en van die opbloei van toerisme wat mense se mobiliteit in die wêreld verhoog het. Die triomf van wetenskap en tegnologie het roetine geword en die prestasies van die ruimtevaart- en die rekenaarbedryf asook die tegnologiese kapasiteit van mediese sorg is vandag vanselfsprekend. Teen dié agtergrond wil dit voorkom of die opvoedings- en vormende krag van God se Woord progressief in westerse kulture verswak het. Baie mense is van mening dat 'n groot deel van die Judaïsties-Christelike tradisie deur 'n patriargale gees gevorm is en 'n hiërargiese verhouding tussen man en vrou en tussen jong- en oumense kultiveer. Saam met die verbodskeling van die ideologiese konflik tussen Oos en Wes, die radikale verandering in seksuele moraliteit en die voyeurisme van die massamedia is die

²¹ Vergelyk ook ander bronne waarin Welker fyn analyses aanbied van die kulturele verskuiwings in die twintigste eeu in moderne samelewings, wat volgens hom al meer neig na chaos en selfingeveerstelling. Sien Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (1992c:38-49), later vertaal as *God the Spirit* (1994c); The self-jeopardizing of human societies and Whitehead's conception of peace, *Soundings* (1987b); asook sy heel onlangse artikel, Is the Autonomus Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood? in *The Human Person in Science and Theology*. N.H. Gregersen, W.B. Drees, U. Gorman (eds) (2000b:95-114).

vormende krag wat eens aan die Woord van God toegeskryf is, volgens Welker sistematies bevraagteken en verplaas (1999b:138-139).

Die krag en effektiwiteit wat eens aan God se Woord in die kultuur toegeskryf is, soos die bevryding en stabilisering, die versterking en konsolidering, die bemagtiging en kritiese bevraagtekening, die skep van sekerheid en hoop, en die skep van gemeenskap in samelewings, is aan ander agente en in die besonder aan die massamedia oorgedra. Terselfdertyd is die struktuur van waardes wat deur God se Woord in die westerse kultuur geskep is ook sistematies vernietig (1990b:139).

Welker wil die vae opvattinge van die konsep "Woord van God" in die teologie vandag – ook gereformeerde teologie - opnuut verhelder. Volgens hom het die teologie groot probleme om die basiese stellings en probleme ten opsigte van die Woord van God in koherensie met mekaar te bring. Sy teologiese projek kan beskryf word as 'n poging om die vormende krag van God se Woord en die etos wat dit binne kulture behoort te skep, te herwin.²² Welker se teologiese arbeid is 'n poging om God se Woord en die effektiwiteit daarvan in die westerse kulture en samelewings te vernuwe. Die vernuwing van die krag van God se Woord in die kultuur hang vir Welker ten nouste saam met die relasie tussen Woord en Gees. Ingeslote by Welker se verstaan van dié verhouding word 'n nuwe perspektief op die probleem van pluralisme geïmpliseer.

1.3.1 Die vryheid van die Gees

Indien gereformeerde teologie sekerheid oor die inhoud en die krag van God se Woord het, kan die kompleksiteit van die moderne wêreld vir hom konstruktief geïnterpreteer en hanteer word. In sy artikels, *Wort und Geist in Jesus Christus als der Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (1997p) en *Wort und Geist - Geist und Wort: eine protestantische Antwort* (1996l) gee hy sistematies betekenis aan die uitdrukking "Woord van God". Die vernuwing van die krag van God se Woord in die wêreld hang ten nouste saam met die bevryding van die valse opposisie van die Gees teenoor die Woord en die Woord teenoor die Gees (1996l:265). Welker wil dié dualisme deurbreek.

Die Gees van God is uitgestort om die swakheid en beperktheid van menslike woorde te hulp te kom. Die Gees is die krag wat mense ten eerste van religieuse onsekerheid wil bevry. Die Gees wil hê dat mense met sekerheid oor God en God se verlossing kan praat. Die Gees is egter nie alleen 'n krag van oriëntasie nie, maar skenk ook baie gawes wat getuigenislewering, proklamering, kennis, liturgiese viering en spiritualiteit moontlik maak (Welker 1997p:160).

²² Vir 'n sistematiese uiteensetting van Welker se interpretasie van die konsep "Woord van God" kan die artikels: *Wort und Geist in Jesus Christus als der Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (1997p); *Wort und Geist - Geist und Wort: eine protestantische Antwort*, *Concilium* (1996l(32):260-265)); en *Die evangelische Freiheit*, *Evangelische Theologie* (1997b:68-73), geraadpleeg word.

Die Gees skenk egter nie alleen gawes vir die geestelike lewe nie, maar ook vir die konstruksie en kultivering van 'n etos om God in die lewe van elke dag te dien (Welker 1996l:265). Baie belangrik vir Welker se waardering van die krag van die Gees is om in te sien dat die Gees mense nie alleen van onsekerhede nie, maar van veral valse sekerhede wil verlos. Die Gees wil mense veral van hul valse religieuse, ideologiese en morele sekerhede verlos. Die Gees skenk onderskeidingsvermoë. Die Gees maak dit moontlik om te onderskei tussen waarheid en leuens.

Daar sal deurgaans in die studie duidelik gemaak word hoe Welker dié motief ontgin. Hy wil in sy werk die eensydige spreke oor God en oor God as Gees opklaar deur die uitdrukking *die uitstorting van die Gees uit die hemel*, te ontgin (Welker 1994c:134-147). Die Gees van God is uit die hemel uitgestort om veral die valse politieke en morele sekerhede waarop mense hul lewens bou te oorkom. As gevolg van menslike onsekerheid en valse sekerheid moet die gawes van die Gees in elke nuwe tyd weer mense se gawes te hulp kom. Die Gees is uit die hemel gestort om menslike kreatiwiteit te ondersteun en om kritiek op menslike kennis van God en geloofspraktyke moontlik te maak.

Die tegemoetkoming van menslike woorde deur die krag van God se Woord deur die uitstorting van die Gees, beteken in Welker se denke dat die pluriforme eenheid en vrugtevolle differensiasie wat die Gees bewerk, ernstig geneem moet word. Hy sluit hom telkens by Joël 3:1-3 en Hand. 2:1-12 aan om aan te toon dat die uitstorting van die Gees beteken dat mense van verskillende tale, rasse uit diverse kulturele agtergronde die "magtige daad" van God kan verstaan. Ook die "liggaam van Christus", wat deur die Gees opgebou word, bestaan uit 'n pluriformiteit van baie lede wat vrugtevol en ryklik van mekaar verskil, maar tog 'n eenheid vorm. Die "eenheid in Christus" en die eenheid van die Gees in die Bybelse tradisies is volgens Welker nooit 'n abstrakte gelykheid en homogene eenheid nie, maar 'n kreatiewe en lewende gedifferensieerde eenheid (1 Kor. 12).

Die uitstorting van God se Gees is 'n gebeurtenis wat teen alle eensydigheid, teen alle menslike aansprake tot monopolie, teen alle hiërargievorming werk. Die Gees wat alle menslike swakheid te hulp kom, deurbreek alle definisies van 'n valse self, religieuse sekerheid en ontbloot die magteloosheid van alle menslike woorde (1997p:161). Met die konsep "pluriforme eenheid" impliseer Welker dat differensiasie en pluraliteit nie vreemd aan die Gees of die Bybeltradisies is nie en indien die verhouding tussen Woord en Gees reg verstaan word, daar 'n moontlike antwoord op die kompleksiteit en pluraliteit in westerse kulture gegee kan word.

Soos reeds gesê, stel Welker die uitstorting van God se Gees oor die aarde teenoor alle menslike aansprake tot monopolie en teen alle hiërargievorming. God se Gees is volgens hom altyd alreeds pluralisties in die wêreld teenwoordig. God se Gees skep differensialiteit in die wêreld, terwyl dit terselfdertyd onregverdige verskille oopbreek en dekonstrueer:

Die folgenden Ausführungen sollen kurz dartun, daß Gottes Geist in seinem Wirken nicht auf eine homogene oder homogenisierende, sondern auf eine

differenzierte Einheit des Geschöpflichen, eine differenzierte Einheit des Volkes Gottes sowie auf eine differenzierte Erkenntnis Gottes zielt. Gerade darin wirkt der Geist Gottes Lebendigkeit und eine Erkenntnis, die der Lebendigkeit Gottes entspricht. In der sogenannten "Einheit" des Geistes ist eine Kraft am Werk, die ungerechten Differenzen entgegenwirkt, die dabei aber schöpferische Differenzen und schöpferische Komplexität erhält. Im Blick auf diese für den Geist charakteristische differenzierte, ja Differenzen erhaltende Einheit kann durchaus von einem "Pluralismus des Geistes" gesprochen werden (1993f:365).

Ook in sy artikel: ... *And also Upon the Menservants and the Maidservants in those days will I pour out my Spirit: On pluralism and the Promise of the Spirit* (1995a), waarin Welker sy verstaan van pluralisme teenoor Niklas Luhmann en Jürgen Habermas stel, maak hy duidelik dat die Gees van God 'n spesiale eenheid in die wêreld bewerk wat nie 'n homogene eenheid is nie, maar 'n gedifferensieerde eenheid. In die eenheid wat die Gees bewerk is daar 'n krag aan die werk wat onregverdigte verskille in 'n situasie van pluraliteit beveg, maar kreatiewe, skeppingsmatige pluraliteit bewaar:

According to its portrayal in various Old Testament and New Testament traditions, the Spirit of God is working to effect a special kind of unity and concord. The Spirit aims not for a homogeneous or homogenising unity, but for a differentiated unity of creaturely, a differentiated unity of the people of God, as well as a differentiating knowledge of God ... **In the so-called "unity" of the Spirit there is a power at work that combats unjust differences but supports creative differences and creative complexity.** In the light of this characteristically differentiated and indeed differentiating unity, it is entirely possible to speak of the pluralism of the "Spirit" (1995a:58).

Die gedifferensieerde eenheid wat die Gees bewerk, is vir Welker 'n sinvolle antwoord op verskraalde konsepsies van pluraliteit wat na sy oordeel in teologiese- en geesteswetenskaplike kringe figureer. Die uitdrukking "pluralismes van die Gees" (*Pluralismus des Geistes*) is ook Welker se antwoord op die vae, kragteloze en polemiese verstaan van pluralisme in moderne samelewings. Die getuienis van die Gees aangaande die Woord van God, bewerk volgens Welker die etos wat nodig is om egte pluralisme binne samelewings te bewerk omdat die eenheid van die Gees nooit 'n homogene, maar 'n kreatiewe eenheid is, wat geskape pluraliteit bevestig terwyl onregverdigte verskille gedekonstrueer word. Die Gees slaag dus volgens Welker daarin om geregtigheid te bewerk, sonder om die multi-sistemiese en multi-kulturele veelheid van die skepping op te hef.

Die pluralismes van die Gees is dus vir Welker **gestruktureer** en staan teenoor dualistiese of chaotiese vorme van pluralisme soos radikale individualisme van moderne samelewings:

The pluralism of the Spirit reveals the power of God in strong, upbuilding, pluralistic structures. This pluralism is not disintegrative, Babel-like pluralism, but constitutes enriching, invigorating force fields. It is not bound up with abstract, uniform, individualism that reduces everything to an unrealistic, abstract, equality, reducing everything to "the ego" "the subject", "the decision-maker", "the consumer", or "the payee". The individualism is marked by diverse concrete and concrete diversity, without crumbling into the indeterminate plurality of "pure" individuality. No one is totally the same as others, and no one is unique in every

respect. The Spirit of God gives rise to a multi-place force field that is sensitive to difference (1994c:22).

Wat belangrik is om op te let is dat Welker die meervoudsvorm gebruik en nie praat van die pluralisme van die Gees nie, maar die pluralismes van die Gees. Hy gebruik die meervoudsvorm om aan te toon dat die Gees sensitief is vir 'n pluraliteit van pluraliteite, 'n verskeidenheid van verskeidenhede of 'n differensialiteit van differensialiteite. Welker se konsep van die pluralismes van die Gees beteken dat die Gees verskille wat op die oog af onversoenbaar lyk, byeen kan hou. Teenoor die tradisionele metafisika wat op 'n monistiese wyse oor Gees dink en praat, stel Welker die kreatiewe pluralistiese wyse waarop die Skrif oor die Gees praat. In die studie sal dit duidelik word dat die regte verstaan van God se Gees die belofte inhou om geregtigheid tussen mense te realiseer, sonder om die sosiale en kulturele differensiasie tussen groepe, samelewingsvorme en kulture op te hef. Welker se verstaan van die lewende teenwoordigheid van die Gees word in die studie teenoor **abstrakte teïstiese denke, abstrakte subjektiwiteit** en die **ervaring van magtelooheid** in die publieke sfeer van samelewings, gestel.

1.3.2 Die verskil tussen Woord en Gees

Die teologiese vernuwing van God se Woord beteken vir Welker 'n deurbreking van die Woord-Gees opposisie. Tog beteken dit nie dat Woord en Gees gelyk aan mekaar is en glad nie van mekaar onderskei kan word nie. Woord en Gees staan ten nouste met mekaar in verband, maar kan ook duidelik van mekaar onderskei word. Welker sluit hom aan by die Barmen Teologiese Verklaring en Karl Barth se poging om inhoud aan die uitdrukking "Woord van God" te gee en dit te beskryf as "Jesus Christus as die een Woord van God". Hy stel dit soos volg:

Jesus Christus ist das Eine Wort Gottes ..., hat die Barmer Theologische Erklärung in eine durch und durch korruptierte Gesellschaft und Kirche hinein bekannt. Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes – an dem wir unsere Traditionen, Normen und Überzeugungen immer neu zu messen haben. Damit hatte die Reformation eine theologische Auseinandersetzung ausgelöst, die für viele erst durch das Zweite Vatikanische Konzil im Prinzip beigelegt wurde. "Gesetz und Evangelium" sind die beide Gestalten des Wortes Gottes. Bis heute wird in der Systematischen Theologie über die rechte Unterscheidung und Zuordnung dieser beiden "Gestalten" nachgedacht und gerätselt. Das Wort Gottes begegnet in driefacher Gestalt: als Offenbarung, Schrift und Verkündigung. Wie ist diese Differenzierung mit der Unterscheidung von "Gesetz und Evangelium" zu vermitteln? Wie hängen beide Differenzierungen mit der christologischen Bestimmung des Wortes Gottes zusammen? (1996l:162)

Jesus Christus is vir Welker die een Woord van God en die Gees die Woord waardeur die kerk se tradisies, norme en geloofsoortuigings telkens vernuwe word. Die een Woord van God kristalliseer volgens Welker in twee gestaltes, naamlik **wet en evangelie**. Die teologiese vernuwing van God se Woord beteken die regte onderskeiding en korrelasie tussen dié twee gestaltes van die Woord. Die **wet-evangelie** onderskeid is vir Welker die eintlike onderwerp van refleksie vir sistematiese teologie en ook die sleutel om die verhouding tussen kerke en

kulture te verstaan. Hierdie studie is 'n uitvoerige uiteensetting van Welker se verstaan van die wet-evangelie onderskeiding om ondersoek in te stel of hy in 'n poging om God se Woord te vernuwe 'n antwoord kan gee op die kompleksiteit van die kultuursituasie waarbinne moderne mense hulself bevind. Uit bogenoemde aanhaling is dit ook duidelik dat God se Woord in drie vorme ontmoet word, naamlik as openbaring, as Skrif en as proklamasie (1990b:394). Om die krag van God se Woord in ons komplekse, moderne kulture te herwin en te vernuwe, sluit Welker en daarom die studie ten nouste by die drie ontmoetingsvorme van God se Woord aan.

Volgens Welker het dit, as gevolg van bepaalde **teologiese reduksies** moeiliker geword om die krag van God se Woord in moderne kulture te herken. Volgens hom moet moderne teologieë loskom van die suigrag van westerse metafisika, dialogiese personalisme en sosiale moralisme. Dit is vir Welker baie belangrik dat die teologie veral moet losbreek van die distorsie om die Woord van God alleen in 'n dialogiese, of 'n "Ich und Du" situasie te dink. God se Woord werk in 'n dialogiese ontmoeting, maar dit is alleen een aspek en vorm van God se Woord naas ander aspekte en vorme. Die Woord van God raak nie alleen effektief in die prediking nie, maar omring ons altyd alreeds van alle kante:

Eine erfolgreiche, doch trügerische theologische Vereinfachung hat das Verständnis von Gottes Wort in unserer Kulturen erheblich erschwert. Diese machtvolle, aber trügerische Vereinfachung besagt, daß Gottes Wort immer in "der Anrede" begegne. Das Wort Gottes ereigne sich wesentlich in "der Anrede" in einer Dialogsituation, im Verhältnis von "Ich und Du", in Form einer "Begegnung". Damit ist ein durchaus wichtiger Sachverhalt, aber eben doch nur ein Aspekt und eine Form des Wortes Gottes und seines Wirkens unter anderen wichtigen Formen und Aspekten absolut gesetzt worden. Mit dieser dialogischen Form ist verkannt und verstellt worden, daß das Wort Gottes nicht nur in einer direkt vernommenen Verkündigung wirksam ist, sondern daß es uns auch "von allen Seiten" umgibt (Welker 1996l:162-163).

Die feit dat God se Woord baie meer omvattend en breër as in 'n dialogiese situasie werk, beteken dat God se Woord nie alleen in die prediking nie, maar ook in kulture, etos, moraliteit en ander vorme van lewe aan die werk is. Selfs die ritme van die week en van die jaar word vir Welker ook ten diepste deur God se Woord gevorm (Welker 1996l:164). Die effektiewe krag en spore van God se Woord is vir Welker onbetwisbaar in die diepste vlakke van kultuur, opvoeding, visies, drome en norme vasgelê. Dit impliseer dat die Woord van God ook deur menslike vorme en norme werk. God se Woord is deur die Gees op 'n pluraliteit van wyses in verskillende kontekste in die wêreld teenwoordig en het steeds 'n baie groot invloed in die moderne kulture. Welker stel die krag en die teenwoordigheid van God se Woord in moderne samelewings en kulturele volledig en omvattend in sy artikel *Die evangelische Freiheit*:

Das Wort Gottes setzt seinem Lauf fort nicht nur in den missionarisch aktiven und sich schnell religiös und kirchlich entwickelnden Regionen dieser Welt. Es setzt seinen Lauf fort in Millionen Situationen der Verkündigung, des gemeinsamen Gottesdienstes und des gemeinsamen Gebets, Woche für Woche in zahllosen Gemeinden und Gemeinschaften. Es setzt seinen Lauf fort in zahllosen Gestalten von Spiritualität und Ethos, in der Leitung und Lenkung christlicher Lebenspraxis, in diakonischen und befreienden Aktion und Initiativen,

Zusammenschlüssen und Bewegungen. Es setzt seinen Lauf fort in der beiläufigen oder intensiven Beschäftigung von Abermillionen von Menschen mit diesem Wort, sei es nur beim Blick auf den religiösen Abreißkalender am Morgen, sei es beim Streit- oder Tischgespräch über religiöse Themen oder im Betrieb der durchgebildeten theologischen Fakultäten und Verlage in vielen Weltgegenden. Es setzt seinen Lauf fort in vielfältigen Säkularisierungen, indem es in unsere Literatur, in unsere Musik, in unsere bildenden Künste, in unsere Kalender, in die Rhythmisierungen des Jahres und der Wochen prägend Eingang hat. Und es setzt seinen Lauf fort in den offen und latenten Weisen, in denen es unsere Geschichte, unsere Normen, unsere Moralen ... (1997b:69).

Die Woord van God neem nie alleen sy loop in die misionêre aktiwiteit van die kerk in die wêreld nie, maar in miljoene situasies van verkondiging, gemeenskaplike godsdiens en gebede week na week in talle gemeentes en gemeenskappe. Die Woord neem nie alleen sy loop in die leiding van die christelike lewenspraxis, diakroniese bevrydingsaksies en inisiatiewe, ooreenkomste en bewegings nie, maar ook in veelvoudige sekulariseringsvorme soos literatuur, musiek, beeldende kunste, kalenders, die natuurlike ritme van die jaar, geskiedenis, norme en moraliteit. Die Woord van God neem veral sy loop in christengemeentes oor die wêreld heen. Deur die lewende Woord van God behoort mense tot die "liggaam van Christus" (Welker 1997b:69).

As lede van die liggaam van Christus word mense ook in die sfeer van ekumeniese gemeenskap gestel. Deur die Woord van God word mense tegelyk deel van 'n konkrete, versamelde gemeente en van die ekumeniese wêreldkerk van alle tye, in alle wêrelddele. Die feit dat mense deur die werking van God se Gees deel van die liggaam van God word, beteken vir Welker dat mense (reële) draers van die aards-historiese eksistensievorm van Jesus Christus is. Die Woord van God deur die Gees maak dit vir mense moontlik om in die mees intieme gemeenskap met God te leef. Uit die aanhaling is dit duidelik dat die krag van God se Woord vir Welker vryheid beteken en dat die bevryding van die evangelie ten **eerste** saamhang met 'n lewe wat aan die "liggaam van Christus" gebind is. Welker stel die uitdrukking "liggaam van Christus" teenoor radikale vorme van individualisme en konformisme.

Welker gaan in dieselfde artikel verder en vra hoe dit moontlik vir mense is om "in Christus" of as "liggaam van Christus" sulke groot dinge te doen? Wat is uiteindelik die verskil tussen evangeliese vryheid en 'n triomfalistiese heerskappy-ideologie wat klerikale, chauvinistiese en patriargale hiërargieë instand hou? Sy antwoord hou ten nouste verband met sy verstaan van pluralisme: Hy antwoord sy eie vraag soos volg:

Auch diese Verdunkelungen und Verzerrungen der evangelischen Freiheit dürfen wir nicht leugnen. Doch der differenzierte Reichtum des Leibes Christi und seine Konzentration auf den gekreuzigten, auferstandenen Christus, seine Lebenszeugnis und seine Botschaft vom kommenden Reich Gottes haben dem Mißbrauch der evangelischen Freiheit immer wieder entgegengewirkt und diesen Mißbrauch immer wieder überwunden ... Die durch Gottes Wort und Gottes Geist gewirkte Verfassung des Leibes Christi müssen wir verstehen und wertschätzen lernen. Gegenüber allen monohierarchischen denkenden Frömmigkeitsformen, Theologien und kirchlichen Organisationen müssen wir die schöpferisch-pluralistische Gestalt des Leibes Christi neu entdecken. Die

Glieder des Leibes Christi sind wohl alle auf Christus hin zentriert. Untereinander aber stehen sie in keiner einlinig-hierarchischen Verfassung (vgl. 1Kor. 12; Röm. 12). Dadurch wird die "Einheit" in Christus zu einer dynamischen, lebendigen, immer wieder neu zu gestaltenden Einheit. Wohl werden in dieser Einheit natürliche und soziale Differenzierungen "aufgehoben" (1997b:70).

Uit die lang aanhaling is dit duidelik dat die lewende Woord van God wat mense deur die Gees aan die liggaam van Christus bind deur die differensiële bestaan van die lewende Christus en die konsentrasie op die kruisiging en opstanding teenoor alle monohiërargiese vroomheidsdenke, teologie en kerklike organisering staan. Teenoor monohiërargiese denke moet wat Welker die skeppings-pluralistiese gestaltes van die lewende Christus noem, herontdek word. Die een Woord van God of die opgestane Christus bestaan vir Welker pluralisties wat beteken dat die vryheid wat God se Woord bewerk, natuurlike en sosiale differensiasie oorskry en transformeer. Baie belangrik vir Welker is dat die transformasie van natuurlike en sosiale verskille nie getransformeer word tot abstrakte gelykheid of vae pluraliteit wat as individualistiese en relativistiese "veelheid" verstaan kan word nie. Die skeppende pluraliteit van die liggaam van Christus kan nie met vae vorme van individualisme of vae, vlugtige, relativistiese veelheid vereenselwig word nie.

Die vryheid wat die krag van God se Woord bewerk, is **tweedens** onmiskenbaar aan die erkenning van die openbaringskrag van die kruis van Christus gebind. Die kruis konfronteer en relativeer alle religieuse, regs, politieke, morele, publieke menings, publieke orde, algemene geregtigheid, en opvattinge van die goeie wat in 'n samelewing mag bestaan. Die kruis ontbloot en maak duidelik dat alle publieke sfere van die samelewing pervers gemaak kan word onder die mag wat die Bybelse tradisies sonde noem (1997b:71). Die demoniese mag van die sonde wat mense in onwaarheid en onbarmhartigheid lei, word onder die kruis openbaar.

Die vryheid wat die Woord bewerk, ontbloot die diepe bedrog, gevaar, selfingevaarstelling en verlorenheid van mens wat hulle op eie norme, vorme en kragte verlaat. Mense wat aan die opgestane Christus gebind is, kry egter die vermoë om deur die nood en godverlatenheid, van wat Welker as **"die misbruik van die wet"** beskryf, te sien. Die wêreldoorwinnende blik is volgens hom **derdens** alleen moontlik in die lig van die kruis en die krag van die opstanding. Die vryheid van die evangelie is die vryheid van lewe deur die skeppende en nuutskeppende krag van die opstanding.

Welker maak die baie belangrike punt dat die opgestane Christus nie sonder syndes bestaan nie. Die opstanding van Christus en die versameling en uitstuur van manlike en vroulike getuienes gaan in die Bybelse tradisies hand aan hand. Op die punt begin 'n nuwe werklikheid wat alle aardse verhoudinge verander. Die nuwe werklikheid wat deur die opstanding bewerk word, deurbreek die onmags- en selfverontmagtiging van mense onder die kruis. Op 'n herskeppende wyse word mense deur die getuienisse van die opgestane Christus opgewek en bemagtig tot gemeenskap met die "liggaam van Christus".

Die apatie en magteloosheid van die kruis word deur die krag van die opstanding oorwin. Die erkenning van die openbaringskrag van die kruis ontbloot valse triomfalismes en valse sekerhede. Daarby bewaar die lewe in die gemeenskap met die liggaam van Christus gelowiges van doketisme en wêreldontvlugting. Die lewe in die krag van die opstanding en die komende ryk van God spreek vir Welker teen alle mistisisme, vaagheid en quictisme. Evangeliese vryheid deur die krag van die Woord is dus **vierdens** lewe in die teenwoordigheid van die komende ryk van God. Die feit dat die verkondigde komende Godsryk reeds 'n teenwoordige werklikheid is, is vir die menslike verstand moeilik om te begryp. Die evangelie is vir Welker die boodskap wat voortdurend op dié werklikheid wys. God handel uiteindelik (by implikasie pluralisties) deur sy manlike en vroulike getuies wat deur die Gees as liggaam van Christus in die wêreld leef (1997b:73).

Indien die Woord van God só verstaan word, is dit onmoontlik om die krag van God se Gees teenoor die magteloosheid van God se Woord te stel. Die Woord van God is uiteindelik die Woord wat mense red, troos, optel, verlig, vernuwe, bekragtig, bevry, wat mense hoop en sekerheid gee. As die Woord so gesien word, raak dit vir Welker bykans uitruilbaar met die misterie, volheid en drama van die Gees (Welker 1996l:164). Die bevryding van die Woord uit die "dialogiese vereenvouding" daarvan in moderne teologie beteken vir Welker dat daar 'n perichoresis tussen Gees en Woord en tussen Woord en Gees is:

Haben wir uns diese Dimension des Wortes Gottes – über seine jeweils anredende "dialogische" Vergegenwärtigung hinaus – auch nur von fern deutlich gemacht, so wird verständlich, warum die biblischen Überlieferungen den Geist als eigentümlich "selbstlose" Kraft dem Wort zu- und nachordnen können. Einerseits können und müssen wir von einer wechselseitigen Durchdringung, von einer Perichorese von Geist und Wort, Wort und Geist sprechen. Andererseits gibt der Geist nicht von sich selbst Zeugnis, sondern von Jesus Christus. Der Geist führt immer wieder zu Gottes Wort hin (1997p:165).

Hoewel die werking van die Woord en die Gees op 'n bepaalde vlak uitruilbaar word, is dit so dat die Gees nie aangaande sigself nie, maar aangaande Jesus Christus getuig. Die Gees verwys altyd terug na die Woord. Die Gees vernuwe telkens God se Woord vir sy skepsels en verbind mense altyd weer aan Jesus Christus, die een Woord van God. Die Gees bind, verhelder en verklaar die veelvoudige getuienisse van die Skrif op so 'n wyse dat dit terug verwys na God en die werklikheid soos deur God bedoel.

Die perichoresis tussen Woord en Gees beteken dat die Gees die Woord van God telkens vernuwe. Sonder die Gees raak die Woord leweloos en kan dit nie as God se Woord erken word nie, terwyl sonder die Woord, die Gees nie van enige ander demonstrasie van mag onderskei kan word nie. Sonder die Gees sal mense oorgelewer word aan hulle eie impotensie en valse sekuriteite, terwyl mense sonder die Woord aan alle ander magte sonder die kapasiteit van kennis en onderskeidingsvermoë, uitgelewer is. Sonder die Gees kan mense nie God se Woord as 'n kreatiewe Woord erken wat rondom, op en deur mense werk nie. Alleen deur die

verbondenheid van die Gees aan die Woord kan die Gees erken word as die Gees van geregtigheid, liefde en vrede wat mense bevry (Welker 1996 I:165).

1.3.3 Resultate

Dit is uit bogenoemde uiteensetting duidelik dat Welker se hele teologiese projek baie sterk **pneumatologies** gekleur is. Uiteindelik word die Woord van God in 'n pluraliteit van kontekste in die wêreld deur die uitstorting van God se Gees en die liggaam van Christus deur die gawes van die Gees bemiddel. Die getuigenis van God se Gees in die wêreld, het volgens Welker twee gestaltes, naamlik wet en evangelie. Die ontsluiting van die verhouding tussen dié twee gestaltes, is vir hom die sleutel tot die regte verstaan van die verhouding tussen God en wêreld, geloof en werklikheid en tussen kerk en kultuur.

Die belangrikste verskuiwing in Welker se verstaan van die verhouding tussen Woord en Gees is dat God se Woord nie alleen in dialogiese situasies effektief raak nie, maar in 'n verskeidenheid van kulturele kontekste en natuurlike omgewings. Die Gees van God kan dus nie tot 'n piëtistiese vroomheidservaring beperk word nie. God se Gees het veral die vernuwing van die sosiale - en kulturele sfere van die lewe op die oog. Met die uitgangspunt gee Welker die modernistiese, tweekantige "God-mens" relasie as teologiese vertrekpunt prys en aanvaar daarmee saam 'n komplekser, multi-dimensionele verstaan van die verhouding tussen God en wêreld.

Die feit dat die Gees op 'n pluralistiese wyse aangaande die twee gestaltes van God se Woord - **wet** en **evangelie** - getuig, impliseer vir Welker dat die teologie voortdurend die skeppingsmatige gestaltes van Christus in die skepping moet soek en bevestig. Welker se verstaan van die wet bevestig dus die **universalistiese** teorieë in die teologie wat 'n oop en dialogiese verhouding met die kultuur bepleit.

Omdat die getuigenisdien van die Gees aan die kruis van Christus gebind is, is dit verder moontlik om tussen pluralismes te onderskei wat ideologies en boos is en pluralismes wat goed en reg is. Die getuigenisdien van die Gees aan God se Woord beteken verder dat die Gees teenoor die abstrakte subjektiwiteit wat moderne liberale denke onderlê, gestel kan word. Bowenal beteken die werking van die Gees vryheid en die aanbreek van God se koninkryk. Die Gees wat die ryk van God in die wêreld realiseer, staan vir Welker teenoor die ervaring van magteloosheid in die publieke sfeer van die samelewings.

Die wyse waarop Welker die wet en evangelie as gestaltes van God se Woord, waarvan die Gees op 'n pluralistiese wyse in die wêreld getuig, interpreteer, bepaal ook die struktuur van die res van hierdie studie as 'n poging om pluralisme binne die teologie, maar ook in moderne samelewings te help struktureer. In **hoofstuk 2** sal aangetoon word hoe die wet en die pluralistiese gestalte van die skepping in Welker se denke saamval. In **hoofstuk 3** sal aangetoon word hoe die goeie wet van God en daarmee saam alle kennis, wetenskappe,

teorieë en sisteme deur die sonde misbruik en magteloos gemaak kan word. In **hoofstuk 4** sal aangetoon word hoe Welker die vryheid van God se Woord aan die openbaringskrag van die kruis en opstanding van Christus in die lig van die komende ryk van God bind. Terwyl die kruis valse sekerhede en triomfalismes ontbloom, skep die Gees in die lig van die opstanding van Christus en die komende ryk van God 'n ervaringsfeer of kragveld in die wêreld wat in lyn met die intensies van die wet, geregtigheid, barmhartigheid en Godskennis in die wêreld, realiseer.

1.4 PLURALISME BINNE MODERNE SAMELEWINGS EN DIE CHRISTENDOM

Hoe dink Welker oor pluralisme in moderne samelewings en pluralisme in die Christendom? Welker het 'n hoë waardering vir die pluralistiese struktuur van moderne samelewings, maar tog is daar inderdaad verskralde en gevaarlike vorms van pluralisme wat gerelativeer moet word. Volgens Welker het die Bybelse kanon 'n pluralistiese tekstuur wat ontgin kan word om die pluralistiese werking van die Gees in moderne kulture te verstaan, indien die teologie kan loskom van die abstrakte teïstiese denke van die westerse metafisika, dialogiese personalisme, en sosiale moralisme.

1.4.1 Welker se definisie van pluralisme

Volgens Welker staan die meeste moderne samelewings voor die belangrike uitdaging om samelewings te skep wat pluralisme ter wille van 'n hoë graad van vryheid, demokratiese orde, individuele en gemeenskapsgesondheid vrugbaar kan onderhou (1995e:3; 2000a:1). Hoewel daar 'n paar samelewings is wie se gemeenskapslewe 'n pluralistiese tekstuur vertoon, sukkel die meeste samelewings volgens hom om vandag hul eie innerlike samestelling te verstaan, omdat die tekstuur of struktuur van pluralisme vaag en onduidelik is. Vir Welker is dit belangrik dat die pluralismes van die Gees van vae vorme van pluraliteit onderskei word. Volgens hom floreer verskillende vorme van individualisme, groepsegoïsmes, relativisme en nihilisme verkeerdlik onder die naam van "pluralisme". Geslaagde pluralisme het vir Welker 'n komplekser struktuur wat vir hom 'n middeweg tussen monisme en relativisme, tussen tirannie en chaos beteken.

Wat verstaan Welker onder pluralisme? In aansluiting by Luhmann het pluralistiese samelewings vir Welker 'n multi-sistemiese struktuur. Pluralistiese samelewings is samelewings wat verskil tussen 'n hele stel sosiale sisteme van verskillende hoeke af, ter wille van die gesondheid van die samelewing in sy geheel, kultiveer. Politiek, regte, religie, opvoeding, wetenskap, die ekonomie, die media, tegnologie, polisie-/militêrediens, medies, kuns en familielewe is vir hom voorbeelde van sulke sisteme. Welker druk die vanselfsprekende funksionering van die multi-sistemiese orde binne moderne samelewings waarin die

verskillende sisteme na outonomie streef soos volg in sy artikel *Christianity and structured Pluralism*²³ uit:

Some scholars, for example, question whether family and art belong to them. Some scholars would fuse education and science, others would not differentiate market and technology. But hardly any scholar today questions that pluralistic societies cultivate and sustain these multi-systemic orders, in which each system performs a function that is essential for the whole society and in which each system strives for autonomy and against interference's by other systems (2000a:3).

Volgens Welker ken pluralistiese samelewings 'n hoë outonomie aan die verskillende sisteme toe om hul vorme, operasies en institusies ter wille van die gemeenskaplike goed van die samelewing te optimaliseer. Terselfdertyd reageer samelewings senuweeagtig en met teenstappe indien een sisteem, soos byvoorbeeld die politiek, religie of polisie/militêre diens te dominerend word. 'n Samelewing reageer volgens hom ook senuweeagtig indien een sisteem verswak en deur 'n ander bedreig word. Daar moet volgens Welker 'n balans wees tussen die verskillende magsfere wat nodig is vir die gemeenskaplike goed van samelewings.

Vir Welker beteken die multi-sistemiese orde van samelewings nie 'n vae "pluraliteit" nie. Die evolusie van 'n nuwe sosiale sisteem is skaars en neem 'n baie lang tyd. Daar word nie elke dekade 'n nuwe sosiale sisteem gebore nie en die transformasie van 'n sosiale sisteem is 'n stadige proses. Verder is sosiale sisteme selfvervangende sisteme. Politiek kan alleen deur politiek, opvoeding deur opvoeding en religie deur religie vervang word. Die rede hiervoor is omdat die verskillende sosiale sisteme vir Welker in aansluiting by Luhmann baie sterk normatief gekodifiseer is (2000a:4).

Elke normatiewe sisteem het sy eie stel norme, kodes en stelreëls wat 'n komplekse konstellasie van diverse norme, rasionaliteite, doelwitte en identiteite binne samelewings impliseer. Die verskillende konstellasies stimuleer 'n pluraliteit van identiteite en lewenstyle in die poging van mense om sinvol tussen die verskillende sosiale sisteme te leef. Ten spyte van die pluraliteit beteken die multi-sistemiese orde van pluralistiese samelewings nie vir Welker noodwendig chaos en relatiwisme nie. Pluralistiese samelewings is volgens hom baie meer kompleks en normatief gestruktureer as wat dit op die oog af lyk. Daar is volgens Welker 'n derde baie belangrike faktor op die spel naas die multi-normatiewe netwerk van sosiale sisteme en die oënskynlike chaotiese pluraliteit van lewensvorme in pluralistiese samelewings.

²³ Die lesing, *Christianity and Structured Pluralism*, het Welker in 2002 in Stellenbosch, Suid-Afrika gelewer by 'n konferensie oor gereformeerde identiteit. Met die finalisering van die tesis (Maart 2002) was dit nog nie gepubliseer nie. Die is intussen, nadat hierdie hoofstuk geskryf is, wel in Duits gepubliseer onder die titel: Christentum und strukturierter Pluralismus, in *Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus, Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen* (2001a:89-107).

Naas die differensiasie van sosiale sisteme en die pluraliteit van lewensvorme het pluralistiese samelewings sterk ontwikkelde omgewings van assosiatiewe relasies. Met assosiatiewe relasies of gemeenskappe bedoel Welker dat spontane of vrye politieke assosiasies soos kerke, politieke partye, vakbonde, en verskillende belangegroepe binne samelewings ontstaan om gemeenskaplike belange en doelwitte op 'n publieke wyse tot uitdrukking te bring (1995e:16). Assosiatiewe relasies of gemeenskappe het 'n impak op die gemeenskapslewe binne samelewings met die doel om sosiale sisteme te steun of te verander:

Pluralistic societies, however, develop a special type of association which Gramsci, Habermas and others termed "civil societal associations" or, taken as a whole, "civil society" (Zivilgesellschaft) ... These associations or organizations have in common that they want to have an impact on common life by supporting or reshaping and changing the social systems. Political parties, lobbies of all sorts, religious communities and movements, public campaigns and initiatives try to stabilise social systems, to alter or reshape them, to connect or to separate some of them more clearly or even to get rid of one or the other. In direct or indirect ways these associations promote their interest, goals, norms and values by attempting to influence social systems (2000a:5).

Miskien moet daar ter wille van volledigheid opgemerk word dat Welker wel groot waardering het vir Luhmann se konsep van funksionele sisteme en Habermas se konsep van siviele of assosiatiewe relasies, maar dat hy ook krities is oor die wyse waarop Luhmann en Habermas oor die identiteit van die kerk binne die publieke sfeer van moderne samelewings dink. Volgens Welker het kerke 'n eiesoortige identiteit wat maak dat kerke diskursiewe praktyke is wat egte pluraliteit in die publieke sfeer kan help bemiddel. Volgens hom ontken Luhmann en Habermas die eiesoortige rol wat kerke in die pluralistiese moderne samelewing kan speel. Luhmann is bekommerd dat religie 'n omvattende funksie-sisteem wil wees, terwyl Habermas misluk om kerke van ander assosiatiewe gemeenskappe te onderskei:

This tension between hierarchical systemic conceptions of form and orientation toward associative forms can still be observed today. It manifests itself in the noticeable uneasiness attaching to contemporary sociological discussion that tries to understand the church either as a subsystem of a secondary system within a functionally differentiated society (Luhmann) or as an ensemble of "civil-social" associations (Habermas). Whereas the one side is unable to determine the specific system quality of the church, the other is unable to distinguish clearly the association "church" from other civil-social associations (Welker 1996b:82).

Welker vind dit heel humoristies dat Habermas kerke saam met debatsverenigings, stokperdjie-verenigings en sportklubs as een assosiatiewe gemeenskap naas ander plaas (Welker 1995a:56). Bogenoemde plasing van kerke is vir Welker 'n onvolledige verstaan en representasie van siviele gemeenskappe en dui op 'n onsensitiwiteit en onderskatting van die krag en rol van religieuse simbole in vrye kommunikasie en die diverse kwantiteit van sulke simbole in die samelewing. Hy sluit hom aan by David Tracy en Francis Schüssler Fiorenza se kritiek op Habermas aan om 'n meer bevredigende rol vir kerke binne 'n pluralistiese kultuur te ontwikkel (Welker 1995e:24).

Welker het dus 'n heel spesifieke verstaan van pluralisme. Pluralisme is nie vir hom die relativistiese bevestiging van individuele veelheid aan die een kant met die toevallige integrasie van oorkoepelende morele raamwerke of sosiale patrone aan die ander kant nie. So 'n verstaan van pluralisme in moderne samelewings impliseer dat individue hul identiteit onder druk van en teenoor die natuur, die kultuur, opvoeding-, wetenskap- en regsstelsel, religie, die ekonomie, mediese stelsel, outoritêre politiek of die militêre stelsel moet definieer. Hy stel die krisis van pluralisme in moderne samelewings, wat tot vae vorme van pluraliteit aanleiding gee, soos volg in sy artikel *Vielfalt in der Einheit: Pluralismus und Pluralismus des Geistes*:

Gehen wir einmal aus von eine – fälschlich "Pluralismus" genannten – Gemengelage von individueller Vielfalt. Eine solche Gemengelage muß sich arrangieren mit einem entspannten Relativismus einerseits, mit zufälligen Integrationen durch die "überkommene" Moralen, Moden und Trends andererseits. Vor allem aber muß diese individuelle Vielfalt sich arrangieren mit den allgemeinen Zwängen, die die Natur, der jeweilige längerlebige kulturelle Hintergrund, das Erziehungs- und Wissenschaftssystem, die Religion, das Rechtssystem, die Ökonomie und das Verkehrswesen und – je nach Weltgegend – auch noch die Hygiene, eine autoritäre Politik oder das Militär ihr auferlegen (1993f:363).

Pluralisme beteken nie vir Welker aan die een kant die bevestiging van radikale individualisme teenoor die eise van die verskillende funksionele sisteme aan die ander kant nie. Pluralisme met sy skanse van vryheid en probleme tree volgens Welker eers op wanneer verskillende publieke groeperings elkeen sy eie binne-normatiewe, waardes en tradisies ontwikkel en wanneer gemeenskappe aan dié waardes, norme en gebruike universele relevansie wil verskaf. Pluralisme het die moeilike taak om 'n (partikuliere) veelheid van subkulturele gemeenskappe, norme en morele beginsels aan die groter (universele) samelewing te verbind.

Egte pluralisme word volgens Welker eers in 'n samelewing bereik wanneer gemeenskapsnorme, wêreldwaarneming en bewuste morele gedrag in klein en invloedryke assosiatiewe groepe realiseer en institusionaliseer en tweedens wanneer die normatiewe, wêreldwaarneming en morele kodes dwars staan op losse relativismes, sosiale patrone en vry drywende moralismes asook dwars staan op gedifferensieerde funksionele sisteme binne samelewings:

Das Niveau des Pluralismus wird jedenfalls erst erreicht, wenn erstens in einer Gesellschaft Normativitäten, Weltwahrnehmungen und bewußt geprägte Moralen auftreten, die in mehr oder weniger großen und einflußreichen Menschengruppen realisiert und instanziiert werden, und wenn zweitens diese Normativitäten, Weltwahrnehmungen und Moralen quer zum entspannten Relativismus, quer zu Moden, Trends, frei floatenden Moralen und auch quer zu den ausdifferenzierten gesellschaftlichen Funktionssystemen (Recht, Wirtschaft, Erziehung etc.) liegen (1993f:363).

Pluralisme is dus nie 'n gefikseerde en stabiele konfigurasie nie, nog is dit 'n ordenings- of struktuuralternatief op enige gemeenskapsvorm. Pluralisme het aan die een kant 'n destabiliserende en rewolusionêre uitwerking in enige monohiërargiese of outoritêre

samelewing waarin 'n bestemde moraal of bepaalde funksiesisteen die samelewing oorheers. Aan die ander kant kan dit meewerk tot 'n proses van differensiële stabilisering en dinamiese, normatiewe struktuurvorming in 'n samelewing wat aan hoë turbulensie, kontingensie en relatiwisme uitgelewer is (1993f:364).

Egte pluralisme beteken vir Welker dat moderne samelewings opgebou is uit Habermas se assosiatiewe gemeenskappe en Niklas Luhmann se funksionele sisteme.²⁴ Egte pluralisme veronderstel vir hom dat drie verskillende tipes sosiale verskille intakt gehou moet word: die verskille tussen assosiatiewe gemeenskappe (politieke partye, vakbonde, kerke en ander belangegroepe), die verskille tussen verskeie funksionele sisteme (politiek, regte, ekonomie en vakbonde) en die kwalitatiewe verskil tussen assosiatiewe gemeenskappe en funksionele sisteme. Die soeke na egte pluralisme beteken nie alleen die handhaaf van verskille nie, dit beteken ook die soeke na 'n homogene etos wat die naasmekaar bestaan van bogenoemde pluralismes in een samelewing kan waarborg (Welker 1995e:13).²⁵

1.4.2 Die weerloosheid van pluralisme

Pluralisme soos Welker dit verstaan, is 'n baie kreatiewe, maar volgens hom ook 'n baie brose proses. Soos reeds aangetoon is, het pluralisme vir hom 'n baie duidelike struktuur wat hy nie alleen van homogene, onderdrukkende ideologieë wil onderskei nie, maar ook van vae, relatiwistiese vorme van "pluraliteit" en "diversiteit". Die struktuur van pluralisme is vir Welker die komplekse tussenspel tussen stabiele sistemiese vorme en dinamiese, assosiatiewe gemeenskapsvorme. Pluralisme slaag volgens Welker daarin om 'n hoë vlak van potensiele vryheid met subtile en komplekse vorme van sosiale en kulturele orde te kombineer:

Pluralism includes stabilizing, systemic forms of community and includes dynamizing associational forms of community. It combines norms and institutions which in a complex - but not chaotic – interplay allow for both order and freedom. Pluralism combines a high, though vulnerable, potential for freedom with a subtle and complex form of social and cultural order. Since pluralism tries to establish

²⁴ Ook in sy boek *Kirche im Pluralismus* (1995e:11-13) sluit Welker hom by Jürgen Habermas se begrip "Zivilgesellschaft" en Niklas Luhmann se begrip "funktionale Systeme" aan om 'n vrugbaarder definisie van pluralisme te ontwikkel. Ook hier maak hy duidelik dat die verskille tussen die twee tipes sisteme goed van mekaar onderskei word en dat die vrye siviele gemeenskappe nie deur die funksionele sisteme ingesug word nie. Hy stel dit soos volg: "Obwohl diese Assoziationen mit den Staat, mit dem Rechtssystem, mit dem Markt mit den Massenmedien und anderen Funktionssystemen in Wechselwirkungen stehen, müssen sie gegen Überformungen durch diese Systeme resistent bleiben. Sie müssen für die Differenz sensibel bleiben zwischen den gesamtgesellschaftlichen Funktionssystemen (wie Recht, Politik, Ökonomie, Massenmedien) und ihrer eigenen Form und Gestalt. Die sogenannten zivilgesellschaftlichen Assoziationen (aufgezählt werden in der Regel Kirchen, Parteien, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Interessengruppen usw.) müssen darüber hinaus, wie wir sehen werden, an der Erhaltung der gesamtgesellschaftlichen Funktionssysteme und an deren wechselseitige Kontrolle interessiert sein."

²⁵ Sien ook sy artikel *Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes* in J. Mehlhausen (Hg.). *Pluralismus und Identität* (1995f:470), waarin Welker duidelik maak dat pluralisme vir hom beteken dat die relasie tussen drie verskillende tipes sosiale verskille intak gehou moet word.

this subtle form of order against both **chaos and tyranny**, it has not just one but two enemies. Although these enemies – **authoritarianism and relativism** – seem to hate each other, they sometimes work together to crush pluralism (2000a:2).

Uit die aanhaling is dit duidelik dat pluralisme vir Welker 'n baie weerlose prestasie is wat nie alleen deur die tirannie van outoritêre homogeniserende samelewingsvorme bedreig word nie, maar ook deur chaotiese vorme van individualisme, relativisme en nihilisme. Pluralisme word maklik verstaan as die bevestiging van eindelose individuele veelheid en eindelose pluraliteit van gemeenskaplike lewensvorme wat deur liberale waardes en norme integreer kan word. Volgens Welker is die tipe denke naïef en waardeloos in 'n samelewing wat soek na geregtigheid sonder om verskille tussen mense, groepe en kulture op te hef.

Pluralisme word nie alleen deur die waardes van die laat moderne liberale tradisie bedreig nie, maar ook deur outoritêre bewegings soos fascisme en kommunisme. Die totale integrasie (*Gleichschaltung*), totale kontrole, met die gevolglike destruksie van alle siviele assosiasies met die dominerende van sosiale sisteme deur politiek en die weermag is die bekendste voorbeelde van die vernietiging van pluralisme. Baie mense vrees vandag dat die mark-media-tegnologie nie alleen die intra-sosiale pluralisme, maar ook kulturele en religieuse pluralisme op die aarde kan vernietig. Die erosie van familielewe, die integrasie van opvoeding en wetenskap in diens van die ekonomie en tegnologie, die verswakking van politiek en regte onder druk van die media en prosesse van globalisering, beteken vir baie mense die einde van pluralisme.

Die erosie van pluralisme vind vir Welker ook baie subtiel onder 'n steeds groeiende individualisme plaas. Welker maak 'n duidelike onderskeid tussen laat moderne vorme van individualisering wat die ontwikkeling van sterk individue en persoonlikhede beteken teenoor postmoderne vorme van atomisme en isolasie.²⁶ Moderne individualisme vra volgens hom nie alleen die strewe na individuele outonomie nie, maar sterk ontwikkelde gemeenskapsbande, gemeenskaplike geheue en verwagtings waarbinne die individu 'n spesifieke profiel kan vind. Hierteenoor beteken postmoderne individualisme vir hom die groeiende isolasie van politieke menslike individue met die verswakking van die individuele en gemeenskaplike wil om by die siviele gemeenskap van die samelewing betrokke te wees:

By individualisation I mean a growing isolation of political human individuals, weakening the individual and the common will to shape the realm of civil society. This process of isolation and atomisation of individual and communal life should not be confused with modern individuation, the development of strong individuals and personalities. Modern individuation requires not only the striving for individual autonomy but also strong communal bonds, strong common memories and expectations in which the individual can find its specific profile (2000a:7).

²⁶ Sien Welker se artikel: "Schleiermacher – Denker über die Moderne hinaus. *Ruperto Carlo* (1997h:10-15); asook sy artikel: "We live deeper than we think": Schleiermacher's Genial Earliest Ethics. *Theology Today* (1999b:169-176).

Gekonfronteer met 'n wêreld van verskillende rasionaliteite en morele raamwerke waarin daar geen eenvoudige of enkelvoudige antwoord op die mees basiese vrae van die lewe is nie, is dit maklik vir mense om sinisme en relatiwisme te omhels. Die weerloosheid en erosie van pluralisme word ten laaste vir Welker ook duidelik uit die groeiende tendens van sosiale sisteme om siviele assosiasies binne samelewings te vernietig, indien hulle die status quo bevraagteken.

Die weerloosheid van pluralisme laat die vraag ontstaan na watter bronne ontgin kan word vir mense om pluralisme te onderskei van vae pluraliteit en relatiwisme? Watter hulpbronne is beskikbaar om mense te help om met die kompleksiteit van pluralistiese lewensvorme om te gaan in die lig van die verskeie bedreigings van dié brose lewensvorm? Welker se bydrae ten opsigte van pluralisme lê daarin dat hy glo die Christendom 'n baie belangrike saadbedding vir pluralisme is wat ontgin moet word ter wille van die welstand van moderne samelewings.

1.4.3 Christelike religie as saadbedding vir kreatiewe pluralismes

Welker is nie naïef om te glo dat Christelike kerke wonderlik vaar om pluralisme te koester en te ontwikkel nie. Hy beskryf in sy artikel: *"Christianity and structured Pluralism"* (2000a:8-10) hoe kerke altyd geneig is om of vir magtige, outoritêre monohiërargiese vorme of post-moderne relatiwisme te kies. Tradisioneel het kerke maklik vir monohiërargiese of gestratifiseerde vorme gekies. Omdat pluralisme vir Welker 'n multi-hiërargiese struktuur het, kan pluralisme gestratifiseerde vorme van orde akkommodeer, maar gestratifiseerde lewensvorme kan gewoonlik nie pluralisme akkommodeer nie. Hyself meen dat sulke gestratifiseerde gemeenskapsvorme (soos die Rooms-Katolieke Kerk) 'n plek en rol in die samelewing het solank dit nie vir alle ander samelewingsvorme wil voorskryf nie.

Teenoor monohiërargiese vorme van orde het liberale integrasie teorieë en praxisvorme aan die ander kant volgens hom te maklik gemeen dat hulle tussen pluralisme en gestratifiseerde lewensvorme kan bemiddel. Die probleem is dat liberale integrasie ruimte het vir 'n pluraliteit en diversiteit, maar alleen op grond van die voorwaardes wat binne 'n Euro-Amerikaanse paradigma geformuleer is. Volgens Welker is daar 'n bewussyn aan die groei dat die mentaliteit van liberale integrasie min ruimte het vir die ander en nie werklik 'n pluralistiese tekstuur het nie. Daar is kerke wat die vae vorme van pluraliteit met pluralisme verwar en kies vir postmoderne relatiwisme. Volgens Welker het ook dié kerke, solank as wat hulle sekere vorme van gemeenskapslewe koester en onderhou, 'n bydrae te maak in 'n pluralistiese samelewing.²⁷

²⁷ Kerke kan na Welker se insig binne die magskringloop van pluralisme binne moderne pluralistiese samelewings reg laat geskied aan die sistemiese en assosiatiewe dimensies van sosiale samelewingsvorme. Die tussenspel tussen die sistemiese en assosiatiewe dimensies van die kerk verbind Welker met die ekumeniese en plaaslike karakter van die kerk (hoofstuk 4). Die ekumeniese kerk in alle tye en dele van die wêreld is funksioneel-pluralisties in verskeie geloofskonfessies gedifferensieer wat volgens Welker weekliks in miljoene plaaslike assosiasies, deur die konsentrasie op God se Woord en sakramente vernuwe word. Hy stel die tussenspel tussen die sistemiese of ekumeniese kerk en die

Die kerke het volgens hom die taak om 'n hermeneutiek van suspisie te kultiveer teenoor alle vorme van orde en te streef na hoër vorme van vryheid (Welker 2000a:10).

Hoewel die innerlike tekstuur van die Christendom self pluralisties is, het die Christelike geloof, teologie en kerklike lewe volgens Welker deur die eeue nie goed gevaar om pluralisme te kultiveer nie. Tog het Christelike kerke 2000 jaar se ervaring om gemeenskapsvorme te ontwikkel wat tegelykertyd tirannie en chaos kon oorkom en pluralisme kon organiseer. Vir Welker is dit veral die Christelike dogmas aangaande God, die struktuur van die Christelike kerk oor die wêreld en die Bybelse kanon wat pluralistiese denke en gemeenskapsvorme kan bemiddel.

1.4.3.1 Pluralisme en die Christelike dogmas aangaande God

Teenoor die tradisionele westerse metafisika wat die hooftaak van die teologie beskou het om die verstaan, formulering, en refleksie van die "geheel" of "eenheid" van die werklikheid tot uitdrukking te bring, beklemtoon Welker telkens die feit dat die Christelike geloof aan God wou vashou as 'n lewende God, gedifferensieer in sy eie syn (Welker 1994c:41). God is nie vir die Christelike geloof die hoogste punt, finale grond van die werklikheid of 'n abstrakte totaliteit nie, maar 'n lewende drie-enige God. Christene glo in die lewende God as Skepper wat sy syn in Jesus Christus openbaar het en wat mense laat deel in die krag van God deur die werking van die Heilige Gees. Welker maak dit telkens duidelik dat die eenheid van God 'n komplekse, lewende eenheid is:

In multifarious dialogues with other great religions we have become aware of the fact that thinking about the living God demands a much more differentiated understanding of the divine than classical metaphysics would allow. This does not mean that Christians want to argue against the unity of God, but that they want to emphasise God's rich and complex living unity, which is the source of life, true values and virtues. The unity of God the differentiated living God lies at the basis of belief and is a challenge to faith seeking understanding. The richness and complexity of God in God's workings become even more obvious as soon as we turn to the central doctrinal topics, namely creation, christology and pneumatology, the doctrine of the Holy Spirit (2000a:11).

Welker se eie teologiese projek kan beskou word as 'n poging om aan die hand van die Bybelse tradisies aan te toon dat die sentrale dogmatiese temas soos skepping, christologie, pneumatologie, ekklesiologie en sakramentologie alreeds 'n pluralistiese tekstuur het en dat die Christelike teologie en kerke moderne samelewings kan help om egte pluralisme te kultiveer.

Alreeds die **wet in die Ou Testament** met die kriteria van geregtigheid, barmhartigheid en waarheid, skep na Welker se insig orde (sistemies) en die moontlikheid van gemeenskap (assosiatief) tussen 'n pluraliteit van mense binne 'n samelewing. Welker verstaan nie die wet

assosiatiewe of plaaslike gemeente teenoor die tradisionele hiërargiese of kongregasionalistiese verstaan van die kerk. Volgens Welker is die kerk veronderstel om 'n kreatiewe alternatief te wees op die radikale individualisme wat hy ook gelyk stel aan relativisme (Welker 1996b:82).

as die eis van God waaraan individue nie kon voldoen nie en wat uiteindelik deur die genade van God in Christus (evangelie) te hulp gekom moet word nie. In aansluiting by Whitehead se postmoderne poli-kontekstuele verstaan van die werklikheid het die wet vir Welker 'n komplekse betekenis. Die wet slaag volgens Welker daarin om gemeenskap in pluralistiese samelewings moontlik te maak deur subjektief-assosiatiewe en objektief-sistemiese perspektiewe op die werklikheid, te integreer. Die Bybelse tradisies is volgens Welker baie deeglik daarvan bewus dat die goeie wet van God uitgebuit en misbruik kan word. Alreeds vroeg in die Ou Testament word dit duidelik dat kennis van God wat geregtigheid, barmhartigheid en die erkenning van waarheid oor die hele aarde beteken, van valse afgode onderskei kan word.

Die wet en veral die profete is baie sensitief vir die sistematiese distorsie van die goeie orde in die samelewing. Die vroeë profete soos Amos en Hosea het baie duidelik gesien dat die misbruik van die wet en die kultus hand aan hand gaan met die genadelose uitbuit van armes. Dit was vir hulle duidelik dat alleen 'n wet wat die **sistematiese** beskerming van die armes en die swakkes insluit, die naam geregtigheid waardig is. Die ware aanbidding van God in die kultus geskied ook alleen indien dit geregtigheid en barmhartigheid insluit. Volgens Welker is dit eers as 'n mens die passie vir die geregtigheid, barmhartigheid en waarheid in die Bybelse tradisies verstaan dat die kontinuerende worsteling teen normatiewe distorsies in die Ou en Nuwe Testament duidelik word (2000a:13). Daar is in die Bybelse tradisies 'n konstante strewe na hoër vorme van vryheid, beter vorme van geregtigheid en barmhartigheid en beter moontlikhede om God te erken.

Die sistemiese en assosiatiewe dimensies van pluralisme is nie vir Welker alleen in die wet nie, maar ook in die **skeppingsorde** ingebed. Wanneer hy na die skeppingsweergawes in die Skrif kyk, vind Welker nie 'n God wat alles voortbring, kontroleer, orden en skepsels van alle vryheid ontnem nie. God skep inderdaad kosmiese, biologiese, kulturele en religieuse skepsels en kragte, maar laat terselfdertyd sy skepsels in goddelike kreatiwiteit deel. Die son, maan en sterre regeer oor temporele ordes, die hemel skep orde, bring nuwe skepsels na vore en mense word aangestel om oor die skepping te regeer om so die beeld van God oor ander skepsels te spieël. Verskillende vorme, verskillende dinamieke, verskillende wette en die komplekse tussenspel tussen die vorme en wette, konstitueer die proses en orde van die skepping. Die regering van God en die pluralisme van die skepping sluit mekaar nie uit nie, maar veronderstel dus mekaar.

Die spanning tussen die skep van goeie orde teenoor normatiewe distorsies en die soeke na hoër vorme van vryheid en beter geregtigheid, barmhartigheid en waarheid binne die Skrif, beskryf Welker as die verhouding tussen **wet en evangelie**. Die wet poog volgens hom om geregtigheid, barmhartigheid en die soeke na waarheid binne die orde van die samelewing vas te lê, terwyl die evangelie op 'n dinamiese wyse hiërargiese relasies en onregverdige verskille tussen mense, gemeenskappe en groepe af breek en hoër vorme van vryheid skep.

Volgens Welker ontwikkel die Bybelse tradisies die metafoor van **die uitstorting van die Gees** uit die hemel om uitdrukking te gee aan die kreatiewe pluralismes wat die Gees in die wêreld bewerk. Die Gees wat uit die hemel uitgestort is, staan teenoor 'n abstrakte gelykheid of uniforme gemeenskap soos die liberale integrasieteorieë impliseer. Die uitstorting van die Gees beteken vir Welker juis 'n oorgang van abstrakte en pretensieuse etiek van eenheid (sameness) na 'n etiek van gelykheid wat sensitief is vir verskille.²⁸ Dié konsep van gemeenskap is natuurlik 'n reuse transendering van gemeenskap as abstrakte gelykheid waar een groep gewoonlik bepaal wat eenheid en gelykheid beteken. Welker verwoord sy kritiek teen die liberale integrasieteorieë waar een groep die standaarde vir almal stel soos volg:

In my view we should not look down on the modern ethos. Rather, we should realise that it is by no means easy and that it is even dangerous to try to improve such ethos. It is a tremendous task to move on to an ethos of creative differences without giving up the emphasis on equality and justice. We have to acknowledge, though, that the modern ethos of abstract equality has often supported "lying spirits". It has established orders of liberal integration, where a certain group set the standards for everybody. It has gone along with all sorts of racism, sexism, classism, and other forms of systemic injustice. By contrast, the culture of pluralism acknowledges that we can live together in environments in which different groups have different hierarchies of values, although several or most values treasured by one group can also be found and have to be found in the value-hierarchies of the other groups (2000a:15).

Die uitstorting van die Gees uit die hemel beteken dat die Gees nie-hiërargiese relasies van interafhanklikheid en gemeenskap tussen verskillende mense, gemeenskappe en groepe bewerk te midde van partikuliere, geskape verskille. Die pluralistiese werking van die Gees word volgens Welker daaraan erken dat die Gees die fundamentele intensies van die wet, naamlik geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God, vervul, sonder om die skeppingsmatige verskille tussen mense op te hef.

Dit is nie alleen die werking van die Gees, maar ook die **Christelike gemeenskap** wat na Christus se opstanding gekonstitueer is, wat 'n pluralistiese tekstuur vertoon. Dit word baie helder deur die beeld van die kerk as liggaam van Christus, wat uit 'n diversiteit van lidmate bestaan wat elkeen afsonderlik vir die goeie voordeel van almal werk. Die kragtige beeld van die kerk as liggaam van Christus beskou die verskillende lidmate wat vir die goedheid en heelheid van die kerk in sy geheel funksioneer nie alleen as afsonderlike individue nie. Solank daar alleen van verskillende individue sprake is, bly die kerk vir Welker binne die omgewing van vae pluraliteit. Die beeld van die kerk as liggaam van Christus maak veral ruimte vir die idee

²⁸ Ook op vele ander plekke in sy werk onderskei Welker tussen wat hy die pluralismes van die Gees noem, wat volgens hom gekenmerk word deur egte verskille, van onderdrukkende liberale teorieë wat gelykheid tussen mense veronderstel op grond van die voorwaardes van 'n Euro-Amerikaanse verstaansraamwerk. Sien sy artikel *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, in M. Welker & B. Janowski: *Jahrbuch für Biblische Theologie* (1986f:5-8); *Freiheit und Halt im christlichen Glauben*, 425 Heidelberg Katechismus als Bekenntnisschrift. *Reformierte Kirchenzeitung* (130) (1989b:156-160); *Pluralismus und Pluralismus des Geistes*, in R. Ziegert (Hg.), *Vielfalt in der Einheit* (1993f:363-368).

van die kerk as 'n gemeenskap van gemeenskappe. Die liggaam van Christus ontwikkel baie pluralistiese vorme op baie vlakke wat vir Welker tot die pluralistiese struktuur van die kerk lei.

1.4.3.2 Pluralisme binne die kerk en Bybelse kanon

Dit is nie vir Welker toevallig dat die kerk in lewende gemeenskappe georganiseer is en terselfdertyd sekere sistemiese vorme wat strukture en normatiewe kommunaliteit verskaf, ontwikkel nie. Pluralisme binne die kerk lê vir hom op die vlak van belydenisse en denominasies. Hoewel die verhouding tussen die Rooms-Katolieke en Protestantse kerke vir eeue deur oordeel en konflik gekenmerk is, is hy baie positief oor die ekumeniese beweging wat in die twintigste eeu met 'n nuwe styl van gesprek, 'n nuwe klimaat geskep het waarbinne relatiewe ooreenkomste ten opsigte van teologiese kennis en kerklike praktyk gesoek is en verskille in die lig van dié ooreenkomste hanteer is. Binne die gesprek is sekere verskille totaal verban as foutief en betekenisloos, terwyl ander verskille as vrugbaar ervaar is – juis as verskillende perspektiewe of kontraste om die kompleksiteit en vitaliteit van die Christelike geloof verstaanbaar te maak.

Die ekumeniese gesprek van die tweede helfte van die twintigste eeu beskryf Welker as die oorgang van vae, monohiërargiese eenheid na gedifferensieerde, pluralistiese eenheid. Welker wil die verskillende identiteite van die verskillende lede van die ekumeniese liggaam verstaan **as verskillende modusse om die Skrif te leer ken**:

If we could reach this biblical and ecumenical hermeneutic, this would be a big step forward in the life of the Church. We could understand the pluralism of the ecumene as the unity of different confessional modes of learning from scripture. We are quite confident that we are moving in the right direction, because the biblical canon in itself is of a pluralistic texture (2000a:17).²⁹

Die pluralistiese karakter van die Christendom herlei Welker terug na die **Bybelse kanon** wat volgens hom self 'n pluralistiese tekstuur vertoon. Die Bybel is vir hom 'n pluralistiese biblioteek van teologiese "classics" wat op 'n gedifferensieerde wyse vanuit verskillende historiese, kulturele en sosiale situasies oor 'n tydperk van meer as 'n duisend jaar na die lewende God verwys. Die Bybelse tekste en tradisies lewer dus 'n breë spektrum van perspektiewe op God wat vir Welker nie alleen 'n pluraliteit van religieuse opinies is nie, maar 'n gestruktureerde pluralisme van perspektiewe wat op 'n komplekse wyse van mekaar afhanklik is:

²⁹ Welker se boek *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (1992c), kan beskou word as 'n poging om die verskillende wyses waarop God se Gees in die wêreld ervaar word in die lig van die kanoniese geheue van die Skrif op 'n pluralistiese wyse met mekaar in verband te bring. Ook in Welker se boek *Was geht vor beim Abendmahl?* (1999a) of vertaal as *What happens in Holy Communion?* (2000f), word sy Bybelse en ekumeniese hermeneutiek baie goed geïllustreer. Hierin toon hy baie mooi aan hoe die verskillende ekumeniese perspektiewe op die sakrament van die nagmaal mekaar vrugbaar verryk en terselfdertyd die laaste Avondmaal van Jesus saam met sy dissipels in die Skrif as 'n komplekse gebeurtenis verhelder.

The biblical canon, which includes witnesses to God and God's dealing with the world grown over more than a thousand years and which has shaped – for good or ill – two thousand years of world-history, is not a classic. The Bible is a "pluralistic library" of theological classics. These theological classics have a complex coherence. They all point to the God of Israel and the New Testament, of course, centres on the revelation of this God in Jesus Christ. The texts give us different, even partially conflicting perspectives on the living God. To speak out of different situations, different pressing historical, cultural, social situations. You ask differently for God's help and guidance when you suffer under tyranny than when you suffer under social chaos. They are not just a plurality of religious opinions but a structured pluralism of views which are interconnected in multifarious ways. It is exactly this pluralism which constitutes what I would like to call the *canonic memory*" (2000a:18).

Die gestruktureerde pluralisme van die Skrif konstitueer vir Welker 'n **kanonieke geheue binne kulture**. 'n Kanonieke geheue is 'n geheue wat verskillende geloofstyle, ervarings en historiese situasies kan akkommodeer en verbind. Die belangrikste kenmerk van 'n kanonieke geheue is dat dit bindende moontlikhede vir gemeenskap bied sonder om pluralisme te vernietig. Uiteindelik is dit nie alleen Whitehead se kultuurteorie wat vir Welker die belang van die Bybel as kulturele simbool geleer het nie, maar veral die Heidelbergse Egiptoloog, Jan Assman se konsep van kanoniese herinnering.

1.4.3.3 Welker se waardering van Jan Assmann se werk

Welker se waardering van die Skrif as kanon en kulturele bron binne westere kulture kan nie losgemaak word van Jan Assmann se konsep van *komplekse kanoniese herinnering nie*.³⁰ Ter wille van volledigheid sal die motief van Assmann in Welker se denke kortliks aan die orde kom. Uit sy studie van klassieke hoogs-ontwikkelde kulture het Assmann tot die gevolgtrekking gekom dat 'n kultuur oor 'n bepaalde geheue beskik wat oor eeue heen stabiliteit en identiteit aan samelewings verleen. Elemente van die geheue kan op bepaalde tye weer verhit word om in nuwe situasies die identiteit van 'n samelewing opnuut te interpreteer en vastigheid te verleen. Vir Welker is die Bybelse tradisies of kanon die bron van identiteit wat onderliggend aan moderne kulture lê en waarvan bepaalde elemente telkens weer verhit moet word.

In sy boek *Das kulturele Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*, gee Assmann 'n briljante analise van die kultureel vormende krag van wat hy die "kulturele geheue" binne 'n kultuur noem. Assmann sluit aan by die idees van Maurice Halbwachs en Claude Lévi-Strauss en toon aan dat geheue nie alleen 'n mentale aktiwiteit is wat tot individue behoort nie. 'n Gemeenskap van mense word volgens Assmann deur 'n

³⁰ Hoewel Welker nooit oor Jan Assmann gepubliseer het nie, het hy wel 'n artikel saam met Assmann en Bernd Janowski gepubliseer waarin hulle 'n historiese, teologiese en kultuurwetenskaplike vergelykende studie oor die funksie van religie in Oud-Nabye Oosterse kulture en Israel onderneem het. Sien M Welker. Richten und Retten: Systematische Überlegungen zu einer unverzichtbaren Funktion der Religion, in: M. Welker / Jan Assmann/ Bernd Janowski (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit, Historische, theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge zum Gerechtigkeitsdiskurs* (1997c).

kulturele geheue of tradisie van herinnering gedra. 'n Kulturele geheue is die vermoë van 'n gemeenskap om 'n gemeenskaplike wêreld te konstrueer. 'n Kulturele geheue skep 'n gedeelde verlede, 'n gedeelde hede en tot 'n baie groot mate 'n verwagte toekoms. Dit skep kulturele en morele ruimtes³¹ wat op dieselfde wyse en met dieselfde geldigheid beslag gee aan menslike lewe as natuurlike ruimtes (Welker 2000a:284). Saam met Assmann onderskei Welker 'n gemeenskap se kulturele geheue van 'n kommunikatiewe geheue. 'n Kommunikatiewe geheue is 'n geheue wat konstant herkonstrueer en verander word, terwyl 'n kulturele geheue 'n baie meer permanente en langdurige invloed op die betekenis, aktuele ervarings en verwagtings van 'n samelewing het:

The "communicative memory" of a community is a memory that is constantly reconstructed. It is constantly enriched, and constantly parts of it fade away. The communal memory shifts, rearranges, and regroups itself all the time. But beside this communal memory human beings develop a cultural memory that as a rule lasts much longer. Cultural memory imposes meaning, control, and forms of memories, actual experiences and expectations in ways that are difficult to change (2000c:285).

'n Kulturele geheue maak gemeenskappe en samelewings weerbaar teen die snelle verandering en flux van die kommunikatiewe geheue. Volgens Assmann gebruik Lévi-Strauss die konsep "koue samelewings" vir samelewings wat weerstand bied teen die verandering van strukture wat gewoonlik deur die geskiedenis gevorm en hervorm word. Assmann praat van die "koue opsies" van die geheue. Tog kan die "kulturele geheue" ook in 'n "warm geheue" verander wat samelewings in staat stel om hul historiese samestelling en dinamika te ontgin vir groei en ontwikkeling. Die kulturele geheue word as 't ware 'n motor wat samelewings help om hul geskiedenis so te verstaan dat die samelewing as sodanig groei. Assmann noem die proses wat die kulturele geheue op die wyse begin: *Mythomotorik*.³² Welker stel die verhouding tussen 'n "koue" en "warm" kulturele geheue soos volg:

Cultural memory can help to stabilize communities and societies against change, for instance, against change by the flux of the communicative memory. Lévi-Strauss used the term "cold societies" for societies that resist the change of those structures that normally history would shape and reshape. Assmann speaks of "cold options" of the memory. However, cultural memory can also turn into a "hot memory" that enables societies to make the historical dynamics a motor of their own development (2000a:285).

Baie belangrik vir Welker is dat die opsies van 'n "warm" dinamiese geheue en 'n "koue" stabiliserende geheue nie as abstrakte alternatiewe teenoor mekaar gestel moet word nie, asof daar tussen een van die twee tipes geheues gekies moet word. Volgens Assmann wil dit

³¹ Sien William Schweiker se artikel: Time as a Moral Space: Moral Cosmologies, Creation and Last Judgement in J. Polkinghorne and M. Welker (red.), *The end of the World and the Ends of God. Science and Theology of Eschatology* (2000c:124-140).

³² Sien J Assmann, *Das kulturele Gedächtnis* (1992:75).

voorkom of hoogs ontwikkelde kulture daarna streef om 'n kulturele geheue te ontwikkel wat die identiteit van 'n kultuur stabiliseer, terwyl dit terselfdertyd ruimte laat vir dinamiese ontwikkeling. Volgens Welker toon Assmann aan dat die Bybelse kanon só 'n kulturele prestasie is wat die kulturele geheue van die Christendom toelaat om tegelykertyd in 'n dinamiese- en stabiliseringsmodus te opereer.³³ Die Bybelse kanon stabiliseer die gemeenskaplike identiteit, terwyl dit terselfdertyd vra na 'n lewende ontwikkeling van 'n veelheid van individuele en kommunale perspektiewe en interpretasies. Die kanon kondisioneer 'n tussenspel tussen 'n "koue" en "warm" geheue wat Welker as 'n "lewende kulturele geheue" of "kanoniese geheue" beskryf (Welker 2000a:285).

In sy artikel *Resurrection and eternal life: The Canonic memory of the Resurrected Christ, His Reality and His Glory* (2000c:284-290) toon Welker aan hoe die Bybelse tradisies as kononiese/kulturele geheue funksioneer deur die referensie daarvan aan die opgestane Christus te verbind. Hoe funksioneer die Bybelse tradisies as kanoniese of kulturele geheue? Aan die een kant is die kanoniese geheue aan 'n eindige aantal tekste verbind wat die moontlikhede vir verandering beperk. Aan die ander kant stimuleer die pluralistiese veelheid van perspektiewe in die kanoniese tradisies 'n permanente, lewende eksegeese en interpretasie wat as 'n "warm" geheue funksioneer, sonder om die historiese, eindige aantal tekste en die gemeenskaplike identiteit wat deur die kanon gestig is, te vernietig. 'n Kanon of kanoniese geheue kan volgens Welker nie beplan, bereken of gekonstrueer word nie. Dit ontwikkel oor 'n lang tydperk uit komplekse historiese en kulturele lewenspatrone. Dit is dus die historiese en kulturele dimensies wat vorm gee aan 'n kanoniese geheue.

Die onthou van, of herinnering aan Jesus Christus wat deur die opstanding gevestig en geïnstitusioneel is en telkens deur die Woordverkondiging en die viering van die sakramente vernuwe word, is vir Welker 'n sleutelvoorbeeld van 'n lewende kulturele geheue. Welker konstrueer die funksionering van die Skriftradisies as kanoniese geheue soos volg: Die herinnering aan Christus deur die Woordverkondiging en nagmaal is gedeeltelik deur die sinoptiese evangelies se representasie van Jesus se lewe, dood en opstanding bepaal. Dit is verder gestimuleer deur die perspektiewe van die Johannes evangelie en die verskillende Nuwe Testamentiese briewe, die beelde van Christus in Handeling, en die komplekse christologie van die Apokaliptiese literatuur. Dit is nog verder gestimuleer deur die rol van die aardse Jesus en die verskillende christologiese titels (Seun van God, Kyrios, Ons Here, Seun van die Mens, die Messias, ens.) met hul verskillende historiese - en sosiale omgewings van herinnering en verwagting. Die perspektiewe, rolle en titels van Jesus Christus is vir Welker verskillende modusse om die volheid van die werklikheid van die opgestane Christus te

³³ Sien J. Assmann Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt. Münster: MTV 1 (1999:03-126).

benader wat in die geskiedenis van die Christendom aanleiding gegee het tot verskillende kerklike en teologiese tradisies.

Die lewende kulturele of kanoniese geheue verbind op 'n interafhanklike wyse 'n veelheid van perspektiewe op die teenwoordigheid van die opgestane Christus wat in 'n voortdurende tussenspel met mekaar is. Die proses van komplekse kanoniese herinnering bring vir Welker die volheid van die persoon van die opgestane Christus en die geskiedenis van die voor-Pase Christus tot 'n lewende teenwoordigheid. Vanuit 'n veelheid van getuienisse aangaande die teenwoordigheid van die opgestane Christus, ontvou ook die woorde, daade, en intensies van die voor-Pase Christus wat 'n lewende geheue en doksologie van Christus laat ontspring.

Verhale van ontmoetings met die opgestane Christus is vir Welker wonderlike voorbeelde van hoe die kanoniese geheue warm en vlambaar gehou word. Die breek van die brood, die sien van sy wonde, sy aanspreekvorme, die wyse waarop Jesus die Skrif oopgemaak het, is alles elemente in die kanoniese geheue wat kennis aangaande die teenwoordigheid van die opgestane Christus ontsluit. Daar is ook baie ander referensies na die historiese Jesus soos sy simboliese politieke argumente, sy interpretasie van die wet, die verkondiging van God se koninkryk, sy aanspraak van intimiteit met sy Skepper en die mag om sonde te kan vergewe, wat die kanoniese geheue verhit en sodoende 'n getuie word van die teenwoordigheid van die opgestane Een in moderne samelewings (2000a:287).

1.4.4 Resultate

Welker is nie soos baie ander teoloë van huis uit negatief oor die pluralistiese tekstuur van moderne samelewings nie. Volgens hom is moderne samelewings nie chaoties soos wat ons dikwels in ons alledaagse lewe ervaar nie. Die Gees van God wat op pluralistiese wyse aangaande God se Woord getuig, is immers ook in ons samelewings teenwoordig! Die teendeel is eerder vir Welker waar. Ons samelewings is opgebou uit hoogs gestruktureerde funksionele sisteme en assosiatiewe gemeenskappe wat in balans met mekaar leefbare samelewings skep. Pluralisme is egter 'n baie brose sosiale prestasie wat altyd deur monohiërargiese en relativistiese vorme bedreig word. Hoewel ons samelewing 'n pluralistiese tekstuur het, is dit dus nodig dat pluralisme gestruktureer moet word.

Volgens Welker moet die Bybel as deel van die kanoniese geheue van ons samelewings verhit word om hierdie taak te vervul. Welker wil die verskraalde pluralismes in moderne samelewings en die baie meer komplekse pluralismes van die Gees soos die Bybelse tradisies daarvan getuig, op 'n kreatiewe en interdisiplinêre wyse op mekaar betrek, met die doel om verskraalde pluralismes te dekonstrueer om sodoende geregtigheid te midde van skeppingsmatige pluraliteit te bewerk. Vir die teologie om 'n konstruktiewe bydrae tot die pluralistiese tekstuur van samelewings te maak, moet die teologie volgens Welker self van drie reduksies loskom.

1.5 TEOLOGIESE REDUKSIES WAT PLURALISME BEMOEILIK

Indien die Christelike dogma aangaande God, die Bybelse kanon en die Christelike kerk 'n pluralistiese tekstuur vertoon, is die vraag hoekom die Christendom in die verlede so swak gevaar het met pluralisme? Wat maak dat moderne gelowiges nie gemaklik is met verskillende waarhede in die Skrif, verskille tussen kerke en mense van verskillende kulture nie? Hoekom voel gelowiges so maklik bedreig wanneer hulle gekonfronteer word deur dit wat vreemd is aan die self? Telkens, soos 'n refrein, op verskeie plekke in sy werk identifiseer Welker drie teologiese reduksies wat verhoed dat die Christendom vrugbaar met pluralisme kan omgaan en 'n saadbedding vir pluralisme kan wees.

Volgens Welker is dit veral die moderne teologie se flirtasie met die **westerse metafisika** wat die taak van die teologie geïdentifiseer het as die soek na een, finale waarheid en een, allesomvattende raamwerk van integrasie, wat die Christendom se omgang met pluralisme bemoeilik het. Die tweede reduksie waarvan die teologie moet loskom is die **dialogiese raamwerk** waarbinne daar oor God gedink word, wat volgens Welker onder invloed van Karl Barth tot 'n absolute verhef is. Die derde reduksie wat vandag die grootste bedreiging vir pluralisme inhou en waarvan die kerk moet vry kom is **sosiale moralisme**.

1.5.1 Kritiek op westerse metafisika en abstrakte teïsme

Die kragteloosheid van God se Woord in die moderne wêreld herlei Welker terug na die feit dat die westerse teologie sigself vir eeue aan die Europese metafisika georiënteer het. Die groot probleem hiermee is dat die metafisika die bydrae van teologie en religie gesien het as die beskikbaarstel van een allesomvattende referensiesisteem. Die taak van die teologie is gesien as die verstaan, formulering, en refleksie van die "geheel" of "eenheid" van die werklikheid (Welker 1994c:41). Dit het daartoe aanleiding gegee dat die teologie vir eeue in totaliteitskonsepsies oor die werklikheid gepraat het en dat die gedifferensieerde en onderskeidende teenwoordigheid van God se Gees in die wêreld tot 'n abstrakte alomteenwoordigheid van God herlei is (Oberdorfer 1997:73).

Die oriëntasie aan dié tipe metafisika het gelei tot wat Welker in sy boek *Kirche im Pluralismus* die klassieke teïsmes van die westerse wêreld noem (1995e:42). Wat bedoel hy met klassiek teïsmes? Hieronder verstaan hy dat "God" as 'n almagtige, alomteenwoordige, heersende transendente persoonlikheid verstaan is, wat sigself en alles anders voortbring en bestem. Dit veronderstel verder dat alles wat God voortgebring het, ook deur Hom gedetermineer en bepaal word:

"Die überweltliche Persönlichkeit, die sich selbst und alles andere hervorbringt, die alles bestimmt und verfügt - diese theistische Gott stand doch für Gott, den Schöpfer, und damit für Gott Schlechthin (1995e:42).

Welker twyfel nie dat die klassieke teïsmes van die westerse teologie besig is om ineen te stort en dat die almagtige, alomteenwoordige God al meer as 'n gedagtekonstruk, 'n wanvoorstelling, 'n fantasieprodukt of papiergod ontbloot word nie. Die bevraagtekening van die teïstiese denke se kontingensiebeheersing (*Kontingenzbewältigung*), kontrole oor die geheel van die werklikheid (*kontrollierte Ganze*) met sy singewende sentrum of middelpunt is nie vir Welker te wyte aan kulturele veranderinge nie, maar aan die ontbloting van die innerlike kontradiksies en weersprekings wat in dié teïsmes opgesluit is.

Die naaklê van dié weersprekings in die identiteit van die klassieke teïsmes is vir hom die gevolg van bepaalde teologiese winste in die twintigste eeu. Dit is veral die opkoms van die feministiese, bevrydings- en die dialektiese teologiese tradisies wat 'n terugkeer na die klassieke teïsmes onmoontlik maak. Die feministiese teologie het die almagtige en alomteenwoordige, manlike God as 'n groot metafisiese konstruksie, geklee in patriargale vlees, ontmasker (Welker 1995c:43). Die bevrydingsteologie het uitgewys dat daar die allernouste band is tussen die belydenis van 'n almagtige, alomteenwoordige en allesveroorsoekende (*alles verursachenden*) God en 'n wêreld wat gekenmerk word deur selfingevaarstelling, selfverwoesting, brutale ongeregtheid en die ontsaglike lyding van talle mense wat aan die mees elementêre lewensmiddele ontbreek. In aansluiting by Eberhard Jüngel is Welker (1995c:44) oortuig dat die ontwikkeling van die dialektiese teologie die finale val van die klassieke teïsmes bewerk het. Dit is die kruisteologie van Luther, Hegel, Bonhoeffer en Moltmann wat die belydenis aangaande die almag van God in twyfel getrek het (1995c:44).

Die paradoksale karakter van die kruisteologie wat oor die mag van God in terme van sy magteloosheid aan 'n kruis praat, het die abstrakte alomteenwoordighedsdenke laat verkrummel. Die oriëntasie aan die westerse metafisika het volgens Welker ook aanleiding gegee tot wat hy noem oorvereenvoudigde "geheel-deel" teoretiese modelle oor die werklikheid. Met geheel-deel werklikheidsmodelle word bedoel dat die werklikheid 'n eenheid is en dat alle dele van die werklikheid in verhouding staan tot 'n groter omvattende eenheid. Die geheel-deel modelle het aanleiding gegee tot hiërgargiese konsepsies van eenheid wat nie vir hom versoenbaar is met die teologiese winste van die Christelike geloof soos dit in die Skrif opgeteken is nie.

Welker is oortuig dat indien die teologie 'n bydra tot die kompleksiteit van pluralistiese kulture wil lewer, dit nie meer kan aansluit by dogmatiese tradisies wat die werklikheid van God op 'n deduktiewe wyse reduceer tot 'n almagtige en alomteenwoordige wese nie. Volgens hom moet die teologie sy dogmatiese vorme en inhoude aan die hand van die Skriftradisies hernu. In die verband moet die teologie konseptuele vorme en metodes ontwikkel word wat teoloë toelaat om multi-sistemies, histories en induktief te werk (Welker 1996b:80). Welker se eie metode van kreatiewe pluralismes, waarin hy die verskillende ervaringsfere van die Gees in moderne samelewings met die ervarings van die Gees in die Bybel-tradisies met mekaar vergelyk, is induktief, histories en multi-sistemies.

Welker self wil uiteindelik 'n Bybelse teologie skryf sonder die tradisionele dogmatiese konsepte wat Bybelse teologie domineer (Welker 1996b:75). Om die metafisiese verstaan van God se persoon en werking te deurbreek moet die teologie sigself aan die komplekse relasies en pluraliteit van getuienisse van die Skrif, wat oor eeue heen ontwikkel het, oriënteer (1995a:49-67).

1.5.2 Dialogiese personalisme

Vir die teologie om 'n bydrae te maak tot pluralisme moet dit nie alleen die eenheidsdenke van die westerse metafisika verlaat nie. Welker is daarvan oortuig dat die personalistiese vertrekpunt van die moderne teologie dit onmoontlik maak om vrugbaar oor God se pluralistiese betrokkenheid in die wêreld te praat. Hy gaan selfs verder: volgens hom kan die etos wat nodig is om egte pluralisme te kultiveer nie langer van persoon-tot-persoon kommunikasie afgelei word nie (1999b:140).

Welker se tweede groot punt van kritiek teen moderne teologiese modelle is dat die ryk en komplekse relasie tussen God en mens, en tussen mens en mens sistematies en metodologies reduceer tot wat hy die "Ich-und-Du" teologiese modelle noem. Welker noem dit die oriëntering aan dialogiese personalisme wat vir hom beteken dat denke oor en handeling van die geloof volledig in 'n "Ek-U" korrelasie verstaan word. Dit beteken dat die teologie die selfrelasie van die trinitariese God, die relasie van God en mense sowel as alle menslike interaksie van die voorhande "Ek-U" kommunikasie aflei en dit op alle religieuse en sosiale relasies projekteer (Welker 1994c:30). Vir Welker wat deur Whitehead se kosmologie en Luhmann se sisteemdenke beïnvloed is, is die "Ek-U" denke te simplisties en nie kompleks genoeg om met integriteit 'n bydrae te maak tot die kompleksiteit van moderne samelewings nie.

Hoewel die "Ek-U" modelle besliste wortels in die Bybelse tradisies het, is die modelle volgens Welker onder invloed van die dialektiese teologie van Barth verkeerdelik tot 'n absolute paradigma verhef.³⁴ Hoewel dialogiese kommunikasie deur baie elementêre menslike ervarings

³⁴ Welker het twee artikels geskryf waarin hy 'n vergelyking doen tussen die dialektiese teologie van Barth en die prosesdenke van Whitehead en prosesteologie en waarin sy voorkeur vir laasgenoemde duidelik blyk. Welker se uiteensetting van die twee denkers se werk in die artikels: Barth's theology and process theology, in *Theology Today*, 43(3) (1986b:383-397) en Dogmatische Theologie und post-moderne Metaphysik, Karl Barth's Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (28) (1986e:311-326), sal kortliks aangeraak word om aan te toon hoe Welker self afskeid neem van personalistiese of dialogiese teologie. Volgens Welker het Barth en Whitehead geen direkte invloed op mekaar gehad nie en verwys hulle nooit na mekaar in hul werk nie. Indien daar na direkte verwysings tussen die twee denkers in hul basiese bronne gesoek word, is geen vergelyking moontlik nie. Welker self poog egter om hulle op 'n sistematiese vlak met mekaar te vergelyk deur te kyk na formele ooreenkomste en verskille tussen hulle werk. Barth en Whitehead se werk is volgens hom albei kritiese reaksies op klassieke teïsme en Europese metafisika. Dit is vir hom veral die prosesteoloog Charles Hartshorne wat die aspek van dialektiese en prosesteologie beklemtoon het. Tweedens is beide denkers op soek na 'n nuwe realisme. Barth en Whitehead is krities op konvensionele teïstiese teologie en wil in hul werk na 'n nuwe realisme of werklikheidsverstaan deurbreek. Hoe die twee denkers aan hul soeke na 'n nuwe realisme inhouid gee,

en vele Bybelse gebeure bevestig word, is dit vir Welker (soos vir Whitehead) onvoldoende in 'n meer komplekse sosiale orde. Dialogiese teologie het volgens Welker tot gevolg dat trinitariese teologie gestagneer het en die relasie tussen een God en vele mense, groepe en kulture altyd reduksionisties gerepresenteer word. Volgens Welker kan die patrone in vriendskap of familiekonstellasies nie langer gebruik word om lig te werp op komplekse ekologiese, sosiale of politieke probleme in moderne samelewings nie:

As soon as religion tries to cast its approach in highly plausible figures, trying to explain complex life situations as if they were interpersonal, dual-focal constellations, common sense thinks, "Oh, alright, you theologians cannot provide an orientation for us". And here I have a feeling that we have what I call *Fehloptimierung*, and optimization which is misleading, or we must speak of misleading abstractions that have taken a wrong direction, or which had been helpful in a certain time but now work in a deteriorating way. I think that our conventional theology, up to dialectical theology has been heavily shaped and coined by misleading abstractions or misleading orienting figures (Welker 1996b:130).

Teenoor die verskraalde modernistiese "Ich-Du" teologiese modelle is daar vir Welker pre-moderne ervaringsfere in die Skrif gegee en post-moderne poli-kontekstuele teorieë (Whitehead en Luhmann) wat die komplekse aard van die werklikheid baie meer realisties en werklikheidsgetrou verreken. Welker se verrekening van 'n differensiaaliteit van ervaringsfere

is natuurlik heeltemal verskillend. Barth ontwikkel sy kritiek op grond van trinitariese en christologiese voorveronderstellings, terwyl Whitehead dit doen op grond van 'n kosmologiese beginsel wat hy "God" noem.

Dat Barth op soek is na 'n nuwe werklikheidsbestaan is vir Welker te sien in die beroemde 1923 Barth-Von Harnack kontroversie. In die debat baseer beide die dialektiese teoloog Barth en die liberale teoloog, Van Harnack, hul argumente op onversoembare konsepsies van "waar ten opsigte van die werklikheid" en "objektiwiteit". Barth beskou "waar ten opsigte van die werklikheid" en "objektiwiteit" respek vir die feit dat wat in die teologie en wetenskap getematiseer word nie tot die vrye greep van die subjek behoort nie. Indien 'n ondersoek van die werklikheid waar is ten opsigte van die werklikheid, beteken dit vir Barth dat die objek van ondersoek die subjektiwiteit van die observeerder beperk en breek. Die objek van die teologie, naamlik, Jesus Christus, openbaar en bevestig sigself aan die subjek (1996b:386).

Welker demarkeer Barth se teologie teenoor 'n teologie wat op Whitehead se kosmologie bou soos volg: Barth se teologie is (a) trinitaries begrend; (b) Christologies gesentreer; (c) neem sy vertrekpunt in Bybelse teologie en (d) wil ekklesiologies funksioneel wees. In kontras hiermee beweeg 'n teologie wat op Whitehead se kosmologie bou binne heeltemal ander grense: (a) God word verstaan as 'n dinamiese eenheid van 'n relativisties waargenome wêreld; (b) sentrerings vind plaas op 'n aktuele gebeurtenis of skepsel wat in 'n "proses van konkretisering" is; (c) teologie sentreer binne 'n kosmologiese raamwerk en binne hoogs teoretiese taal en (d) die doel is om 'n nuwe interdisiplinêre, interwetenskaplike kontaktheorie of nuwe metafisika te ontwikkel.

Prosesfilosofie se bydrae lê vir Welker daarin dat dit 'n belangrike konstruk wat Barth in sy teologie kultiveer, naamlik dat die liberale teologie se vertrekpunt nie by God begin nie, maar by die mens, deurbreek. Whitehead se werk het geen antropologiese, maar 'n kosmologiese vertrekpunt. Whitehead probeer nêrens in sy werk by God of die mens te begin nie en kan volgens Welker nooit in 'n dialogiese skema ingedruk word nie. Barth probeer volgens hom steeds alle belangrike teologiese temas na 'n "Ich-Du" en daarom na een-tot-een relasies terug te herlei, terwyl Whitehead se denke fundamenteel die struktuur vertoon om een-tot-baie en baie-tot-baie relasies se verhouding tot mekaar te verstaan. Soos reeds aangetoon, is Welker nie in die eerste plek aangetrokke tot die prosesfilosofie nie, maar tot Whitehead se metodologie wat daarin slaag om die multi-sistemiese aard van die wêreld te waardeer.

word in die studie onder die konsep **wet en skepping** vervat. Welker maak die wet los van die personalistiese kategorieë waarbinne dit in moderne teologieë gefunksioneer het en verbind dit aan die skep van gemeenskap en orde binne 'n antieke samelewing. Die bestudering van die wet as die konseptualisering van normatiewe relasies binne die publieke sfeer van 'n antieke samelewing kan volgens Welker die teologie help om 'n etos van pluralisme in ons multi-sistemiese samelewings te bevorder.

1.5.3 Sosiale moralisme

Die derde domein van denke of teologiese model waarin moderne teologie vasgevang is, en waarvan dit moet loskom in die soeke na egte pluralisme, beskryf Welker as die oriëntasie aan sosiale moralisme. Die oriëntering aan sosiale moralisme, wat alle ervarings en handeling onder ervaringsdruk bring, kom vir Welker neer op vooruitgangs-, progressie-, of ontwikkelingsdenke. Moralisme veronderstel dat daar een of ander universele norm is wat sosiale gedrag kan meet op 'n skaal van òf beter òf slegter gedrag. Hy stel dit soos volg in *Gottes Geist*:

Als dritte dominierende Form theologischen Denkens der Gegenwart ist zu nennen: die Orientierung an einem *sozialmoralismus*, der alles Erleben und Handeln unter einen Veränderungsdruck bringt, indem er die Vorstellung eines individuell und gemeinschaftlich zu steuernden Prozesses zugrunde legt, der von einem "Schlechter/Besser" Gefälle beherrscht wird. Dem Sozialmoralismus liegt prinzipiell ein *Fortschrittsdenken* zugrunde, etwa die Hypothese, daß wir alle (oder eine bestimmte Gruppe von Menschen) an einem Prozeß teilnehmen, der z.B. von Unfreiheit zu Freiheit verläuft, sofern alle (oder die Glieder der entsprechenden Gruppe) sich in einer bestimmten Weise verhalten (1992c:52).

Moralisme maak die hantering van pluralisme van huis uit onmoontlik omdat daar altyd 'n universele norm veronderstel word wat baie duidelik kan oordeel tussen reg en verkeerd en tussen goed en kwaad. Die idee van sosiale moralisme is volgens Welker primêr deur die idee van vooruitgang en die hipotese dat almal (of te minste 'n spesifieke groep van mense) deel in 'n proses wat beweeg vanaf gebondenheid na vryheid, insoverre alle lede van die groep op 'n spesifieke manier optree (Welker 1994c:45). Welker dink op die punt veral aan die groepsegoïsmes van die Euro-Amerikaanse samelewings wat op grond van liberale integrasieteorieë voorwaardes neerlê vir sosiale vooruitgang en geluk waaraan ander samelewings moet voldoen. Die tipe denke is vir Welker in die naam van individuele vryheid nie alleen hiërargies en patriargaal nie, maar ook naïef en van min waarde vir samelewings wat na 'n etos van egte pluralisme streef.

Moralisme maak die hantering van pluraliteit binne die publieke sfeer onmoontlik en lei vir Welker tot magteloosheid en die sistematiese akkummulering van gevare van moderne samelewings. Die funksionele differensiasie van die samelewing beteken vir Welker in lyn met Niklas Luhmann se analyses dat moderne samelewings geen sentrum of middelpunt meer het nie. Dit impliseer dat daar geen kontinuerende verstaans- of rasionaliteitskontinuum tussen die

verskillende publieke sfere van die samelewing is nie. Morele kommunikasie pretendeer dat daar wel so 'n rasionaliteitskontinuum tussen die pluraliteit van publieke sfere in die samelewing teenwoordig is en dat die samelewing deur morele kommunikasie en handelinge sigself kan rig en probleme kan hanteer. Volgens Welker dra die kompleksiteit van die pluralistiese publieke sfeer en die ondeursigtigheid van persoon-tot-persoon kommunikasie, asook die oppervlakkige morele kommunikasie van veral die massamedia, by tot die gevoel van **magteloosheid** in die aangesig van globale gevare (soos die ekologiese krisis).

Hoewel 'n diskoers van moraliteit volgens Welker onontbeerlik vir enige samelewing is, is hy baie skepties teenoor die idee dat 'n samelewing alleen op 'n morele diskoers regverdig kan funksioneer. Hier rig Welker hom eksplisiet teenoor Habermas se teorie van kommunikatiewe aksie (1996b:129). Welker ag 'n morele diskoers in 'n samelewing noodsaaklik, maar bly as teoloog wat die hamartalogie (sondeleer) ernstig neem, daarvan bewus dat 'n morele diskoers baie maklik die magsrelasies wat die mag van die magtiges onderhou, onkrities kan bevestig (Welker 1996b:84).

Morele handelinge het vir Welker te doen met die gee, bewys en onttrekking, of dreigende onttrekking van respek. Die interspel van morele kommunikasie het te doen met die aanpassing van wedersydse verwagtinge deur die gee of onttrekking van respek. Die probleem is dat prosesse op grond waarvan respek gegee word, kan korrumppeer. Dit kan in 'n samelewing gebeur (soos wat Welker as Duitser al te goed weet) dat respek gegee kan word aan sekere vorme van brutaliteit en hy is daarom baie skepties teenoor diskoerse met 'n oormaat vertroue in morele kommunikasie. Volgens hom moet 'n morele diskoers ook in die lig van die sonde en die vryheid van die evangelie gerelativeer word (1996a:130).

Welker skryf die sukses en gemak waarmee moderne teologie sigself aan sosiale moralisme oriënteer toe aan die feit dat dit van al drie dominante teologiese vorme die naaste aan 'n teologiese pneumatologie lyk. Sedert Kant en die Linkse Hegeliaane is die werk van die Gees te maklik met die vooruitgangdenke van die moderne mark, tegnologie en meer onlangs die massamedia geïdentifiseer:

Diese Form theologischen Denkens ist unter anderem deshalb so wirksam geworden und steht von allen drei dominierenden Formen einer theologischen Pneumatologie am nächsten, weil sie sehr allgemeine und zugleich sehr spezifische Aussagen über den Zusammenhang von Gottes Wirken und die Beteiligung von Menschen daran zu machen erlaubt (1992c:52).

Dit is teologies 'n aantreklike en skynbaar suksesvolle uitweg om God se handelinge deur sy Gees met die voorspoed en vooruitgangsideologie van die mark, tegnologie en massamedia te identifiseer. Sosiale moralisme se skynbare openheid vir verskeidenheid beteken dat dit ook maklik kan aansluit by 'n teologie van die wet. Volgens Welker moet die teologie altyd daarvan bewus wees dat God se goeie wet deur die sonde magteloos gemaak kan word. Soos later in **hoofstuk 3** aangetoon sal word gee die vooruitgangsideologie van die mark, tegnologie en

massamedia, gekombineer met oppervlakkige morele kommunikasie, aanleiding tot die **ervaring van magteloosheid** in moderne samelewings.

Die teologie staan volgens Welker dus altyd voor die uitdaging om aan te toon dat wanneer daar van geregtigheid, vrede en vryheid sprake is, dit die geregtigheid is wat die Gees bewerk, die vrede wat die Gees gee en die vryheid wat alleen in die Gees moontlik is. Daar moet baie seker gemaak word dat sosiale vorme van geregtigheid, vrede en vryheid nie alleen nog 'n vorm van kulturele konsensus, morele sensibiteit, of 'n normale hoeveelheid van menslikheid en simpatie, 'n eenvoudige gevoel van reg en verkeerd, of 'n blote aanvoeling vir bevrydende en lewensbevorderlike strukture is nie:

Obwohl sich die Orientierung am Sozialmoralismus durch Anschlußmöglichkeiten an die Theologie des Gesetzes, durch Offenheit für pluralistische Strukturen und ander konzeptionelle Überlegenheiten gegenüber den anderen dominierenden Denkformen auszeichnet, teilt sie doch deren Schwierigkeiten zu zeigen, daß die Gerechtigkeit, der Friede und die Freiheit, die jeweils erreicht werden sollen, tatsächlich die vom *Geist Gottes* gewirkte Gerechtigkeit, der vom *Heiligen Geist* gegebene Friede und die *im Geist* bestehende Freiheit sind. Inwiefern ist bei den vorgestellten und initiierten Prozessen der Heilige Geist am Werk und nicht nur ein gesunder Menschenverstand, eine moralische Sensibilität, ein normales Maß an Humanität und Mitgefühl, ein schlichtes Empfinden für Recht und Unrecht, für Konfliktrichtigkeit und Konfliktprophylaxe und für unterdrückende und freiheitliche Lebensformen und Strukturen? Oder ist der Heilige Geist nur eine diese Sensibilität, diese Humanität ausdrückende Größe? (1992c:53-54).

Uiteindelik is die vraag wat beantwoord moet word of dit moontlik is om tussen die vooruitgangsdanke van sosiale moralisme en die teenwoordigheid van God se Gees in die wêreld te onderskei? In die studie sal Welker se verstaan van die Gees as 'n kreatiewe skeppende Gees wat geregtigheid tussen mense vestig, sonder om natuurlike, sosiale, en kulturele verskille op te hef teenoor die abstrakte persoonsbegrip van liberale gelykheidsdenke gestel word.

1.5.4 Resultate

Om die pluralismes van die Gees in moderne samelewings en die Bybelse tradisies op mekaar te betrek ten einde te onderskei tussen goeie en verskraalde vorme van pluralisme is dit nodig dat die teologie moet loskom van drie reduksionistiese denkvorme wat moderne teologie onderlê en wat dit onmoontlik maak om die kreatiewe teenwoordigheid van God se Gees in die wêreld te onderskei. Die drie reduksies beskryf Welker as die westerse metafisika, dialogiese personalisme of "Ich-Du" denkvorme en die sosiale moralistiese kommunikasievorme.

Om die kreatiewe teenwoordigheid van die Gees in die wêreld te onderskei, word Welker se Bybels-realistiese metode in die studie **eerstens** teenoor die westerse metafisika gestel. **Tweedens** word Welker se eksegese van die wet teenoor die reduksies van dialogiese

personalisme gestel, terwyl sy verstaan van die evangelie **derdens** teenoor die magteloosheid van sosiale moralisme in die publieke sfeer van samelewings gestel word.

1.6 WELKER SE BYBELS-REALISTIESE METODE

Vir 'n sistematisering van Welker se Bybels-realistiese metode word ten nouste by Bernd Oberdorfer se artikel: *Biblisches-realistische Theologie. Methodologische Überlegungen zu einem dogmatischen Programm* wat in die boek *Resonanzen. Theologische Beiträge Michael Welker zum 50. Geburtstag*. S. Brandt und B. Oberdorfer (Hg.). foedus-verlag, Wuppertal (1997:63-83), verskyn het, aangesluit. Oberdorfer toon duidelik aan hoe Welker in Whitehead se voetspore ook sy teologiese opdrag verstaan as die dekonstruksie van abstraksies en die kreatiewe en interdisiplinêre vergelyking van pluralistiese ervaringsfere.

1.6.1 Die dekonstruksie van abstraksies

Welker se projek is volgens Oberdorfer (1997:165) ten eerste kritiek op 'n metafisiese, dogmatiese tradisie wat die Bybel na sy mening ontoereikend, ongedifferensieerd en eensydig lees. Dié tradisie is volgens hom eenmaal gebind aan bepaalde teoretiese middele en uitgangspunte wat nie kompleks genoeg is om die Skrif óf die teenswoordige wêreld genoegsaam te analiseer nie. Die verbondenheid aan dié tradisie impliseer dat die teologie nie meer die taak wat sy veronderstel is om te verrig kan verrig nie, naamlik om Christelike kerke in teenswoordige kulture te oriënteer nie. Die reikwydte van die Skrif kom nie tot waarde nie en die teenswoordige situasie word nie na behoefte en moontlikheid geanaliseer nie.

Welker werk met die insig dat sentrale teologiese konsepte (soos skepping, sonde, versoening, regverdiging, koninkryk van God, Gees van God) wat oor groot betekenis en werklikheidsoriënteringskrag beskik, hul betekenis in die westerse samelewings verloor het en geen betekenisvolle rol in die formasie van die moderne lewe en kultuur speel nie. Die Skrif of die kanonieke geheue van die Bybelse tradisies, kom nie in die kultuur of die teologie tot haar reg nie, omdat die teologie te lank na eenvoudige, hoogs, geïntegreerde abstraksies binne die magsvorme van wat hy die bourgeois pïeteit van die westerse kultuur noem, gesoek het (Welker 1994c:x). Die inhoud van die Skrif is vir te lank binne die raamwerk van abstrakte teïsme, personalisme, moralisme, eksistensiële individualisme en metafisiese holisme hanteer. Welker noem nêrens in sy werk name of bewegings om die foutiewe wyses waarop God se Woord in die teologie hanteer is te kritiseer nie. Hy doen, veral in sy boek *Gottes Geist* (1992c) 'n baie breë aanval op dominante paradigmas wat 'n Bybelse siening van die krag van God se Gees in die wêreld verhinder.

Die inhoud van die Christelike geloof kan vir Welker alleen herwin word deur wat hy 'n nuwe Bybelse oriëntasie wat op 'n kritiese wyse reduksionistiese en selektiewe sistematiserings aangaande God opponeer en oopbreek. Hy sien 'n groot deel van sy teologiese opdrag om die metafisiese reduksies wat vanweë die teologie se oriëntasie aan tradisionele Europese

metafisika ontstaan het, te dekonstrueer. Sy metode van kreatiewe pluraliteit waarin verskillende ervaringsvelde in die Bybelse tradisies en die postmoderne kultuur wat aangaande die Woord van God getuig met mekaar te vergelyk word, is in sigself 'n poging om weg te beweeg van die tradisionele westerse metafisika se reduksionistiese soeke na eenheid en reduksionistiese dogmas.

1.6.2 Bybels-realisties

Die positiewe teendeel van Welker se analise van die westerse metafisiese tradisie is dat die Skrif self teoretiese modelle en definisies genereer wat kompleks genoeg en geskik is vir die oriëntering van die teologie aan die teenswoordige wêreld. Welker se vertroue in die Skrif as teoretiese vertrekpunt vir teologiese nadenke is moontlik omdat daar vir hom 'n realistiese verhouding tussen die Skrif en die werklikheid is. Die realistiese relasie word gewaarborg deur sy verstaan van die verhouding tussen Woord en Gees wat reeds bespreek is.

Een van Welker se heel belangrikste uitgangspunte is dat die begrip realisme prinsipieel met die begrip pluralisme saamhang. Die begrip "realisme" is 'n besonders gelaaiete begrip in sy woordeskat wat vir hom op 'n gedifferensieerd sensitiewe verknoping van verskillende ervaringsfere en ervaringsnorme wat deels met mekaar verenigbaar is, en deels moeilik of glad nie. 'n Realistiese teologie is 'n teologie wat die interne kompleksiteit van 'n verskeidenheid van sfere tot hul reg kan laat kom deur elkeen in sy afhanklikheid, onderskeidinge, spanninge en samehange te beskryf. Omdat daar 'n realistiese relasie tussen Skrif en werklikheid is, is die Bybelse tradisies vir Welker sonder twyfel pluralisties en kompleks, maar nie chaoties nie. Hiermee veronderstel Welker natuurlik dat die werklikheid ook op 'n komplekse wyse gestruktureer is en ook so aangebied word.

Die Bybel is vir Welker realisties juis omdat die werklikheidsbeskrywing daarvan in ooreenstemming is met die komplekse aard van die werklikheid. (Welker 1996b:82-83 en Oberdorfer 1997:169). Die realisme van die Skrif verwys vir Welker na 'n differensieel, sensitiewe verknoping van 'n veeltal van moeilike en soms glad nie direk verenigbare ervaringsfere en ervaringsvorme. Teologie is vir Welker realisties in die sin dat die verskillende ervaringsfere in hul volheid met hul interne kompleksiteite, wesenlike verwysing, afhanklikheid en onderlinge spanninge tot beskrywing bring sonder oormatige reduksie en oorsekerheid.³⁵

³⁵ Orals in sy belangrikste werke laat Welker blyk hoe belangrik dit vir hom is om by die Bybel as bron aan te sluit in sy nadenke oor pluralisme. Sien o.a. M. Welker, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, in: M. Welker & B. Janowski: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen-Vluyn (1986:5-8). Die Aufgaben der Theologie in gefährdeter kultureller Umwelt. *Deutsches Pfarrernblatt* (90) (1990a:186-189). Sien ook Welker se boeke oor die Heilige Gees en die skepping, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (1992c:52-55) en *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h:10-14). Ook in sy onlangse boek *Was geht vor beim Abendmahl?* (2000) waarin Welker na 'n antwoord soek na wat gebeur in die sakrament van die nagmaal, gryp hy terug na pluraliteit van die Skriftradisies, maar ook na die ekumeniese tradisie van die kerk. Die verskillende ekumeniese standpunte oor die nagmaal staan nie vir Welker teenoor mekaar nie, maar is vir hom alleen verskillende modusse om die pluraliteit wat in die

Die onharmonieuse veelheid van die Skrif wat sedert die historiese kritiek van die 19de eeue vanselfsprekend geword het, is vir Welker in sy omgang met die Skrif nooit 'n probleem nie. Die Skrif is in die proses van kanonisering tot 'n formele eenheid gebundel en hiermee saam is die onafgeslote taak van interpretasie en toepassing, wat vir hom tot ewige integrasie van differensiasie lei, gegee. Die resultaatvermoë van Skrifuitleg word betoon in die mate waartoe integrasievermoë met differensialiteit verbind kan word (Oberdorfer 1997:169-170). In die res van die tesis sal dit ook duidelik word dat Welker daarin slaag om juis problematiese Skrifinterpretasies op kreatiewe en nuwe wyses te integreer met pragtige nuwe teologiese inhoud.

Welker se nuwe Bybelse teologie verskil dus van ander Bybelse teologieë wat 'n enkele teologiese vorm soos byvoorbeeld personalisme, eksistensialisme, sosiale kritiek of 'n tema soos byvoorbeeld versoening, verbond, koninkryk van God of God se heerlikheid neem en dit uitlig en verabsoluteer as *die vorm* of die *inhoud* van die Bybelse tradisies of om dit in die Bybelse tradisies in te lees. Teenoor die benaderings is Welker doelbewus pluralisties. Hy neem die diversiteit van die Bybelse tradisies met hul verskillende lewensituasies, met hul diskontinuiteit en kontinuïteit van verwagtinge en ervarings van God ernstig, omdat sulke verwagtinge en ervarings versoenbaar en soms nie versoenbaar is nie (Welker 1999b:142).

Welker se nuwe Bybelse benadering is geïnteresseerd in die verskille en selfs weersprekende wyses waarop daar oor God in die Bybelse tradisies gepraat word (1995h:4). Sy nuwe Bybelse benadering tot Bybelse teologie poog nie om in die soeke na relatiewe ooreenkomste en relatiewe kontinuïteit die verskille in die Bybelse tradisies op te los nie. Die relatiewe ooreenkomste en verskille is vir Welker die sleutel om komplekse religieuse konsepte en konstellaties van konsepte realisties te rekonstrueer. Welker wil doelbewus die oriëntasiekrag en die belang van komplekse teologiese simbole wat in die moderne leefwêreld erg gereduseer is, herstel deur sulke konsepte en simbole opnuut aan die komplekse, pluralistiese tradisies van die Skrif te onderwerp.

Welker se Bybels-realistiese vertrekpunt veronderstel natuurlik ook 'n unieke verstaan van Skrifgesag wat hy onlangs in sy artikel, *Sola Scriptura? The Authority of the Bible in Pluralistic Environments* (2001a) onder woorde gebring het. Teenoor tradisionele outoriteitsformules en die beginselformule kleur Welker as gereformeerde teoloog, die **Sola Scriptura** beginsel op 'n heel unieke manier in deur te praat van die viervoudige gewig van die Skrif. Teenoor bogenoemde tradisionele formulerings van Skrifgesag verkies hy om te praat van die historiese, kulturele, kanoniese en teologiese gewig van die Skrif.

Skrif teenwoordig is, beter te verstaan. In die lig van die Bybelse tekstse kan die verskillende insigte van kerke wat as standpunte teenoor mekaar gestel is beskou word as diverse perspektiewe op die rykdom van die Christelike geloof. Uiteindelik is Welker se boek oor die nagmaal so gestruktureer dat dit verskillende posisies van verskillende kerke wat in die verlede as rigiede verskille teenoor mekaar gestel is en tot wedersydse verdoeming aanleiding gegee het, as verrykende en oorvleuelende perspektiewe met mekaar integreer.

Om die gesag van die Skrif te verstaan, moet die **historiese gewig** van die Bybelse tradisies, volgens Welker eerstens in berekening gebring word. Die Bybelse tradisies is oor 'n tydperk van 'n duisend jaar voorberei, vergader, met mekaar vergelyk en op mekaar ingestel en betrek. Dit het oor 'n tydperk van 'n duisend jaar gegroei en dra die korresponderende differensialiteit van geloofservarings van God.

Welker verbind die historiese gewig van die Skrif met die **eksistensiële** rykheid daarvan. Hoewel daar 'n hermeneutiese gaping of 'n tydsverloop tussen die heilsgebeure soos dit in die Skrif opgeteken is en die wêreld soos dit vandag bestaan, gaan dit in beide kontekste oor mense wat met hulle vrae en geloofservarings voor die lewende God staan. Ook in die Bybel gaan dit oor mense wat ontwrig, bedreig, en angstig is, wat voorspoed, bevryding en verlossing beleef. Mense wat dieselfde liggaamlike behoeftes het as ons, wat leef met liefde en haat, hoop en teleurstelling, siekte en dood, uitgelewer aan natuur- en kultuurkragte, wat soek om hul individuele en gemeenskaplike lewensituasies te verbeter en in die proses telkens teen hul eie grense vasloop. Die kleur en kontoere van al dié ervarings verskil radikaal van die kleur en kontoere van moderne mense se ervarings, en tog is daar telkens te midde van hierdie afstand en vervreemding verstommende ooreenkomste in relasie tot partikuliere persone, situasies en betekenis konstellasies. Die historiese gewig van die Skrif laat sigself volgens Welker oor en oor in die **eksistensiële rykdom** daarvan in elke nuwe situasie geld (Welker 2001a:5).

Met die geweldige historiese gewig, wat beide individuele en sosiale menslike eksistensie omvat, het die Bybel 'n invloedsgeskiedenis van 2000 jaar gehad. Hoewel moderne kulture in 'n tyd van religieuse dekadensie, die vernietiging van religieuse opvoeding, en selfs religieuse ongeletterdheid leef, is dié kulture vir Welker steeds deurtrek met die **kulturele** substansie van die Bybel. Die Bybel speel steeds 'n groot rol in dié kulture se sosiale opvoeding, hul kulturele gewoontes, die wyse hoe hul ritme gee aan die jaar, die toekoms, hul kuns en algemene etos. Die historiese gewig van die Bybel het dus vir Welker oorgegaan in 'n **kulturele gewig**.

Die kulturele gewig van die Skrif is inderdaad ambivalent en problematies. In die Bybel is daar openlike en eksplisiete spore van patriargie, etnosentrisme, dit bevestig 'n wêreldbeeld wat wetenskaplik problematies is, en dit het vir eeue ideologiese outoritêre strukture en moraliteite in stand gehou wat nie rekening gehou het met ontwikkelinge in die moderne wêreld nie. Tog is dit nie al wat daar oor die kulturele invloed van die Skrif gesê kan word nie. Om 'n aanvoeling vir die kulturele gewig van die Bybelse tradisies te kry, moet die **diversiteit** van verskillende lewensituasies en die **diverse** invloede van die Bybelse tradisies fyn onderskei word.

Die Bybel vertel verhale van vrede **en** oorlog, van bevryding **en** onderdrukking, van vreugde **en** ang, van God se teenwoordigheid **en** afstand, van God se reddende **en** veroordelende handelinge. So vind ons getuïenisse van Israel se ervarings voor hulle 'n nasie was, terwyl hulle 'n nasie is en van hulle bestaan na hulle ineenstorting as 'n nasie. Daar is dus volgens Welker getuïenisse van normatiewe stabiliteit, normatiewe stagnering en 'n normatiewe krisis in die Skrif. So vertel die Bybelse tradisies van die onkritiese aanvaarding van 'n antieke slawerny

gemeenskap, asook die graduele betwyfeling en wegdoening daarvan. Daar is eksplisiete tekens van patriargie en etnosentrisme, maar net so is daar stemme wat nuwe bevrydende lewensvorme propageer. **Die Bybelse tradisies vertel en worstel dus krities met 'n breë diversiteit van kulture, norme en magte van elke betrokke tyd.**

Die Bybelse tradisies is nie alleen 'n ryke voorraad van geloofsgetuienisse wat religieuse kommunikasie in 'n breë spektrum van lewenssituasies bemiddel nie. Teenoor die historiese en kulturele gewig moet daar volgens Welker ook met die **kanoniese gewig** van die Skrif rekening gehou word. Die Bybelse tradisies is nie vir Welker 'n vae pluraliteit aangaande God en God se aktiwiteit in die wêreld nie. Soos wat nuwe situasies op die horison verskyn wys die verskillende getuienisse terug na mekaar, leer van mekaar, kritiseer en versterk mekaar. Die interne konsistensie en koherensie van die Bybelse tradisies, wat nooit tot een beginsel reduceer kan word nie, konstitueer vir Welker die kanoniese gewig van die Skrif. Die kanoniese konsistensie van die Skrif help gelowiges om verby blote sekerhede te beweeg na omvattende en grondige **kennis van die waarheid**.³⁶ Welker het dus 'n baie diep vertroue dat die verskeidenheid van Bybelse tradisies deur 'n komplekse realisme onderlê word.

In aansluiting by die werk van Jan Assmann, is die begrip kanon, soos reeds aangetoon, 'n baie gelade begrip in Welker se denke. Volgens Assmann beteken kanoniserings die bewaring van 'n vaste aantal kollektiewe tekste van (1) geheues ("memories") van 'n wye en behoudende skopus, en (2) omvattende, normatiewe standaarde. Volgens Assmann word die behoefte aan kanoniserings gebore in tydperke van radikale individuele en sosiale ineenstorting en disintegrasie. Vir Israel was die verlies aan land en die ballingskap so 'n ervaring van radikale historiese disintegrasie. Vir die Nuwe Testament was die kruisiging van Jesus Christus só 'n tyd van ineenstorting en disintegrasie. Sulke ervarings van radikale diskontinuiteit, ineenstorting en dreigende chaos vind uitdrukking in potensiele kanoniese tekste.

Uiteindelik is die historiese, kulturele en kanoniese gewig van die Skrif in die **teologiese gewig** daarvan gegrond. Die Bybel is 'n hoogs komplekse getuienis aangaande God. Op die basis van haar inhoud begelei die Skrif ons persepsie van God se aktiwiteit tussen mense, sowel as die lewende geheue en verwagting van dié aktiwiteit. Op die basis van haar teologiese gewig begelei die Skrif die historiese, kulturele en kerklike lering en groei in kennis van God. Op die basis van haar kanoniese komposisie en teologiese gewig verhoed die Skrif dat daar 'n "closure" of afsluiting is van die geheues (memories), verwagtings, die leer een groei in die kennis van God. Presies omdat die Skrif in haar multiperspektiwiese getuienis na God en God se handelinge verwys, word dit 'n lewende teologiese bron (Welker 2001a:9).

³⁶Sien M. Welker, *Theology in the Public Discourse Outside Communities of Faith?*, in Luis Lego, ed., *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century* (2000e) waarin Welker die teologie se interdisiplinêre soeke na waarheid saam met gemeenskappe wat nie glo nie, bevestig.

1.6.3 Kreatief en interdisiplinêr

Uit die aard van Welker se verstaan van die verhouding Woord en Gees met die opgestane Christus as middelpunt van die werklikheid wat die realistiese relasie tussen die pluraliteit Bybelse tradisies en die pluraliteit van die moderne kultuur waarborg, is daar vir hom bepaalde teoretiese modelle in die natuur en geesteswetenskappe wat die wêreld beter analiseer as ander. Hy werk met die veronderstelling dat die premoderne, komplekse, gedifferensieerde ervaringsfere wat die Skrif genereer vergelykbaar is en ooreenkomste vertoon met bepaalde postmoderne, pluralistiese ervaringsfere. Hierdie premoderne en postmoderne ervaringsfere is met mekaar vergelykbaar, omdat die opgestane Christus die middelpunt van die werklikheid is en die Gees konkreet aangaande Christus in die wêreld getuig en die Skrif 'n realistiese boek is wat oor 'n tydperk van 1500 jaar op 'n pluralistiese wyse na die Woord van God verwys.³⁷

Soos reeds aangetoon, gryp Welker hier in die besonder terug na die insigte van die jong Hegel en die prosesdenke van Alfred North Whitehead en Luhmann wat die ontwikkeling van kultuur, gemeenskap en wetenskap as refleksievorme van die werklikheid veronderstel. Teoretiese refleksiemiddele en die werklikheid reflekteer mekaar. Welker se veronderstelling is dat die moderne wêreld so 'n komplekse voorkoms het dat dit alleen met ooreenstemmende teoretiese middele wat reg aan die kompleksiteit van die werklikheid geskied, aangesny kan word.

³⁷ Hier kan na ten minste ses interdisiplinêre projekte wat Welker geïnisieer het en waarby hy met oorgawe betrokke is, verwys word.

'n Dialoog tussen teologie en die natuurwetenskappe, insluitende eksegete en ander spesialiste in kulturele dissiplines. Die gesprek was 'n meerjarige reeks konsultasies op eskatologiese temas aan die Centre of Theological Inquiry in Princeton, Amerika. Sien Polkinghorne en Welker, eds., *Science and Theology on the End of the World and the Ends of God: Theology and Science on Eschatology* (2000). Sien ook Welker, *Springing Cultural Traps: What the Science-Theology Discourse on Eschatology does for Common Good, Theology Today* (2001).

'n Interdisiplinêre dialoog tussen die teologie en die ekonomie in Chicago en Heidelberg onder die algemene tema: *"Property and Possession"* - 'n meerjarige navorsingsprojek oor watter simbole en rasionaliteite bestaan, benodig word en verlore gaan in ekonomiese en religieuse kontekste.

In die veld van teologie, moraliteit en die reg, het daar verskeie gepreke plaasgevind en is artikels gepubliseer onder toesig van die Heidelbergse colloquium "Religion and Normativity". Sien byvoorbeeld "Richten und Retten": Systematische Überlegungen zu einer unverzichtbaren Funktion der Religion. in: M. Welker/ Jan Assmann/ Bernd Janowski (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit, Historische, theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge zum Gerechtigkeitsdiskurs* (1997g).

Welker is tans betrokke by 'n hele aantal interdisiplinêre gesprekke oor die komplekse tema van die antropologie. Sien *The Human Person in Science and Theology*. Edinburg: T. and T. Clark (2000b:95-114).

Gedurende 2000 en 2001 het Welker 'n hele aantal konferensies oor die identiteit van Gereformeerde teologie in die wêreld georganiseer. Die eerste konferensie het in Heidelberg, Duitsland plaasgevind, die tweede in Stellenbosch, Suid-Afrika. Hy is tans (2002) besig om die derde konferensie, met die titel, *Ethics and Practical Theology*, te beplan.

Met die finalisering van hierdie studie (Maart 2002) het Welker 'n nuwe Trans-Atlantiese projek tussen Harvard, Yale, Chicago en Heidelberg met die titel, *Differentiated Divine Identity and Cultural Orientation*, geïnisieer. Die projek sal oor die volgende 9 jaar plaasvind. Daar sal uiteindelik 12 doktorale studente uit Duitsland en 12 uit Amerika daarby betrokke wees.

Volgens hom is sy Bybels-realistiese teologie 'n poging om insig te ontwikkel in "voormoderne" ervarings van God deur middel van "postmoderne" relativistiese denkvorme wat vir hom die afgelope 50 jaar baie vrugbaar in Noord-Amerika ontwikkel het (1994c:xii).

Volgens Welker sou sy realistiese teologie as Bybelse teologie of as postmoderne teologie beskryf kon word. Hy wil nie slegs van 'n "Bybelse" teologie praat nie, omdat die konsep nie reg laat geskied aan die sistematiese, konstruktiewe en teenwoordigheidsbesorgdheid van ervarings en verwagtings van God in die hede en die toekoms nie. Hy wil ook nie van "postmodernistiese" teologie praat nie, omdat die konsep volgens hom tot so 'n mate gekommersialiseer en gepopulariseer is dat dit nie die essensie van sy werk kan saamvat nie. Daarom die titel: Bybels-realistiese teologie.

Bybels-realistiese teologie wil twee dinge tegelyk doen: aan die een kant wil dit 'n veelheid van ervaringsfere en ervaringsdomeine wat gedeeltelik vergelykbaar en versoenbaar is met mekaar in verband bring. Welker se werk het dus 'n sterk kreatiewe en interdisiplinêre karakter. Aan die ander kant wil hy terselfdertyd sensitief wees vir verskille tussen die verskillende omgewings en vorme van ervaring. Realistiese teologie is volgens Welker 'n teologie wat gerig is op 'n verskeidenheid (pluralistiese) strukturele patrone van ervaring wat veral sensitief is vir die verskille tussen sulke ervaringspatrone.

1.6.4 Resultate

Om die lewende aard van God se Gees in die wêreld te beskryf, word Welker se Bybels-realistiese metode teenoor die eenheidsdenke van die westerse metafisika gestel. Die uiteensetting van Welker se teologiese projek wil ek graag as 'n drielaag poli-kontekstuele rekonstruksie beskryf. Teologie is vir Welker 'n fyn kreatiewe spel tussen analyses van premoderne (konseptuele) ervaringsvelde van die plurale Bybelse tradisies, wat hy vrugbaar met postmoderne (konseptuele) ervaringsvelde wil vergelyk met die doel om moderne reduksies wat die krag van God se Woord in die moderne samelewing ondermyn, te dekonstrueer. Die doel van Welker se teologiese arbeid is uiteindelik om die vormende krag en die etos wat God se Woord in westerse kulture behoort te hê, te herstel. Sy drielaag metode word as poli-kontekstueel beskryf, omdat soos reeds aangetoon is, nóg die Bybelse tradisies, nóg die postmoderne konseptuele ervaringsvelde homogeen is, maar almal weer opgebou is uit 'n veelheid van pluralistiese kontekste wat, hoewel kompleks, op 'n dieper vlak konsistent, betroubaar en realisties is.

1.7 SAMEVATTING

Alle aanduidings bestaan dat die studie is dat Michael Welker se aanvoeling vir kompleksiteit, sy herwaardering van die Bybel in 'n postmoderne kulturele situasie en sy kreatiewe interdisiplinêre wyse van teologie beoefen, nie alleen die teologie kan help om tussen universalisme en partikularisme, tussen monisme, dualisme en relativisme deur te stuur nie,

maar dat hy ook moderne samelewings kan help om 'n middeweg tussen chaos en tirannie te vind. Welker wil as gereformeerde teoloog reg laat geskied aan God en God se kreatiewe versorgende handeling in die skepping. Om hierin te slaag wil hy die trinitariese karakter van Christelike teologie herstel, wat in sy denke beteken dat die teenwoordigheid en beweging van God se Gees in die wêreld herdink moet word.

Welker se werk het 'n baie sterk pneumatologiese karakter. Hy wil die pluralistiese ervaringsfere van die Gees waarvan die Skrif getuig, in dialoog bring met die ervaringsfere wat postmoderne teoretiese modelle beskryf, om bepaalde ooreenkomste en verskille bloot te lê met die doel om tussen goeie en slegte vorms van pluralisme in moderne samelewings te onderskei. Dié vergelyking van ervaringsfere vra volgens hom in plaas van 'n deduktiewe, monistiese benadering eerder vir 'n poli-kontekstuele en induktiewe benadering in die teologie.

Welker werk met die veronderstelling dat die wet-evangelie (Gees) verhouding in die Skrif 'n gestruktureerde, hoogs kompakte verknoping van ervaringsfere is waarin daar oor eeue heen gesoek is na 'n balansering tussen sistemiese en assosiatiewe samelewingsvorme (d.w.s. na pluralisme) ter wille van vryheid en geregtigheid in samelewings. Indien die teologie kan loskom van die eenheidsdenke van die westerse metafisika, dialogiese personalisme en sosiale moralisme kan die komplekse simbole van die Bybel as bron van kanoniese herinnering in westerse kulture verhit word om nie alleen die teologie nie, maar ook moderne samelewings te help om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei.

Welker se Bybels-realistiese metode word in die studie teenoor die westerse metafisika gestel, terwyl die resultate van sy navorsing in terme van sy wet-evangelie onderskeid gesistematiseer word. In **hoofstuk 2** word Welker se verstaan van die simboolkompleks van die wet teenoor die dialogiese personalistiese reduksie van moderne teologie gestel om aan te toon dat dit moontlik is om universalistiese teoretiese modelle te akkommodeer wat die taak van die kerk en teologie nie los wil maak van die pluralistiese publieke sfeer van samelewings nie.

In **hoofstuk 3** sal aangetoon word dat die wet egter deur die sonde magteloos gemaak kan word, en in **hoofstuk 4** dat dit alleen die partikuliere diskoers van die evangelie is, soos die Bybelse tradisies daarvan getuig, wat moderne samelewings kan help om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei. Welker se pluralistiese vertrekpunt van teologie-beoefening maak dit dus moontlik om meer kreatief en konstruktief te dink oor die botsende dualistiese en relatiwistiese vertrepunte in die teologie. In **hoofstuk 5** sal die resultate van Welker se pluralistiese en interdisiplinêre wyse van teologie beoefen, evalueer word om te sien of hy werklik daarin slaag om vanuit die Bybelse tradisies lig te werp op die verskraalde pluralismes van moderne samelewings en die ervaring van magteloosheid en chaos wat dit tot gevolg het.

HOOFTUK 2

DIE WET AS KREATIEWE PLURALISMES

2.1 INLEIDING

Pluralisme is volgens Welker 'n brose samelewingsverskynsel wat mense, maar veral gelowiges moet struktureer, liefhê en koester. Pluralisme het volgens hom die moeilike taak om waardes in samelewings te kultiveer wat tussen monohiërgiese en chaotiese, relativistiese samelewingsvorme kan deurstuur. Pluralisme vra dat daar waardes in samelewings gekweek word wat mense help om tergelykertyd die partikuliere veelheid van subkulturele gemeenskappe, norme en morele beginsels binne hul eie samelewingsverbande met die groter sistemiese vorme van die samelewing kan verbind. Pluralisme vra dat assosiatiewe gemeenskappe wat elkeen sy eie waardes, norme en gebruike het, met die politieke, ekonomiese, juridiese en ander sisteme wat die funksionering van die groter samelewing moontlik maak, versoen word.

Pluralisme het dus 'n **komplekse** struktuur. Pluralisme staan voortdurend voor die uitdaging om in een oomblik die egtheid van **partikuliere waardes en norme** van verskillende groepe te normeer, terwyl dit terselfdertyd vra na *universele openheid* waarin ander mense en kulture se waardes gerespekteer word. Pluralisme vra dus dat *partikulariteit* en *universaliteit* in een oomblik vasgehou moet word. Dit vra dat die vryheid en partikulariteit van die self, 'n bepaalde groep of kultuur bevestig word, terwyl daar terselfdertyd reg geskied aan die ander. Volgens Welker is pluralisme in moderne samelewings alleen moontlik as funksionele sisteme en assosiatiewe gemeenskapvorme in die publieke sfeer van die samelewing met mekaar balanseer word.

Welker se verstaan van die **wet** word in die studie gebruik om die pluralistiese aard van die werklikheid en die teologie te legitimeer. Volgens hom is die **wet** soos die Ou Testamentiese tradisies daarvan getuig, 'n besonderse komplekse, sosiale prestasie wat pluralisme in die publieke sfeer van die destydse samelewing bemiddel het. Om die pluralistiese struktuur van die wet te waardeer, is dit nodig om die wet uit die verskraalde Ich-Du skema waarbinne dit tradisioneel funksioneer, te haal.

In hierdie hoofstuk sal aangetoon word hoe Welker die wet uit personalistiese kategorieë losmaak en hoe die wet, nie alleen daarin slaag om die **subjektiewe, assosiatiewe** sfeer van menslike ervaring te verreken nie, maar ook die **objektiewe, sistemiese** dimensie daarvan, wat beide nodig is om 'n gesamentlike toekoms tussen 'n veelheid van gemeenskappe binne dieselfde publieke sfeer te verseker. Volgens Welker word die subjektiewe en objektiewe dimensies van die wet deur God se **universele** perspektief op die werklikheid, wat in die Bybel **skepping** heet, omvat.

Om die sosiale funksie van die wet in 'n pluralistiese publieke sfeer te verstaan, sal in **afdeling 2.2** aangetoon word hoe Welker die tradisionele wet-evangelie onderskei dekonstrueer en die **abstrakte dualistiese denkskema** waarin dit tradisioneel funksioneer, oopbreek deur aan te toon hoe die regstekste in die Ou Testament op 'n komplekse wyse georden is om verwagtingsekerheid binne samelewings te skep. Die wet in die Ou Testament is vir Welker die kreatiewe worsteling van 'n antieke kultuur met 'n pluraliteit van normatiewe sisteme om 'n gemeenskaplike toekoms tussen mense moontlik te maak. Die wet pluraliseer in geregtigheds-, barmhartigheds- en kultiese kodes met die doel om 'n sosiale toekoms vir die volk te verseker. Die soeke na **geregtigheid**, die bewys van **barmhartigheid** aan die gemarginaliseerdes van die samelewing en die soeke na God se wil (geloofskennis, kennis van die waarheid) deur die **kultiese** wette in die publieke sfeer van samelewings, is vir Welker die kriteria in terme waarvan tussen goeie en slegte vorms van pluralisme in die skepping onderskei kan word.

Vir Welker omvat die konsep wet ook die konsep **skepping**. In **afdeling 2.3** sal aangetoon word hoe die skeppingstekste in die Bybelse tradisies Welker se pluralistiese verstaan van die werklikheid en sy kreatiewe en multi-dissiplinêre vertrekpunt vir die beoefening van teologie, bevestig. Wanneer Welker dié tekste eksegeties uit hul metafisiese, teïstiese denkskema lostorring, bevestig dit vir hom die radikale pluralistiese aard van die werklikheid, omdat skepping in die Bybelse tradisies vir Welker as sodanig die kreatiewe interafhanklikheid en openheid tussen verskillende skeppingsmatige lewensfere beteken. Welker se verstaan van die wet impliseer dat die teologie voor die geweldige uitdaging staan om op 'n interdissiplinêre wyse saam met ander wetenskappe te soek na goeie vorme van pluralisme en egte Godskennis in die publieke sfeer van samelewings. Die teologie is vir Welker dus primêr 'n publieke wetenskap.¹

2.2 DIE WET VAN GOD TEENOR DIALOGIESE PERSONALISME

Om 'n etos van pluralisme in moderne samelewings te koester, is dit volgens Welker nodig dat ons moet loskom van monistiese, dualistiese en relatiwistiese denkvorme. Volgens hom moet die verstaan van die wet losgemaak word van die subjektivistiese "Ich-Du" denkskema waarbinne dit tradisioneel funksioneer. Die wet is uiteindelik vir Welker die komplekse uitdrukking of kompaktering van drie lewende ervaringsfere wat pluralisties deur die Gees van God in die wêreld geskep en in stand gehou word.

¹ Vir 'n onlangse analise van Welker se verstaan van die teologie as 'n publieke wetenskap kan sy artikel, *Theologie im Öffentlichhen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften? Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und Erneuerung der Kirche*. Wichern Verlag (2000d:51-61), geraadpleeg word.

Die wet is vir Welker die komplekse uitdrukking van 'n dialektiek tussen subjektief-historiese partikuliere en objektief-abstraherende ervaringsvelde in die lig van die Gees se groter of universele waarheidsperspektief op die werklikheid. Welker beskryf God se lewende, eenheids- of universele relasie tot die pluraliteit van aardse subjektiewe en objektiewe ervaringsfere as **skepping**. Insig in die samehang van die drie ervaringsfere van die wet, soos die Skriftradisies oor eeue heen daarvan getuig, kan moderne samelewings help om eensydige definisies van pluralisme soos byvoorbeeld die van Habermas en Luhmann in groter samehang te sien, en meer vrugbaar met mekaar te integreer.

2.2.1 'n Herinterpretasie van wet en evangelie

In dié afdeling sal aangetoon word hoe Welker die wet van God uit personalistiese kategorieë bevry en as die uitdrukking van Israel se komplekse, sosiale identiteit beskou. Daar sal by die volgende artikels van Welker aangesluit word: *Security of expectations: reformulating the theology of law and gospel* (1986j); *Gesetz und Geist* (1989c) en *Dynamiken der Rechtsentwicklung in den biblischen Überlieferung* (1993b).

Dit is goed bekend dat Luther die interpretasie en verstaan van die wet-evangelie onderskeid as die hoofopdrag van die teologie beskou het. Volgens hom was dit die hoogste kuns in die Christendom. Welker sluit in sy artikel *Erwartungssicherheit und Freiheit* (1985f:680), soos volg by Luther aan:

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist von Luther zur zentralen Aufgabe christlicher Theologie erklärt worden. Sie sei die höchste Kunst in der Christenheit von ihr hänge die ganze Schrift und das Verstehen der ganzen Theologie ab.

Hy gaan in dieselfde artikel verder:

Auf der Basis dieser Unterscheidung hat reformatorische Theologie das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, ja, den Realitätskontakt des Glaubens überhaupt bestimmt.

Volgens Welker is die wet-evangelie onderskeid die basis waarop die reformatoriese teologie die verhouding tussen kerk en samelewing, die kontak van geloof met die werklikheid tot uitdrukking bring. Ook vir Welker bly die wet-evangelie onderskeid die mees omvattende opdrag van die teologie. In 'n onderhoud, wat in die Amerikaanse teologiese tydskrif *Soundings* verskyn het, druk hy hom soos volg uit wanneer hy oor toekomstige teologiese projekte gepols word:

... Then I would like to start again on the problem that has accompanied me for so long, the relation of Law and Gospel. I think I will do it in two parts; first a theology of the Law, and then a theology of the Gospel. So the interplay between religious, legal, moral and other cultural forms will be examined (1996a:145).

Die wet-evangelie onderskeid het by Welker 'n baie spesifieke kontekstuele spits. Hy wil dié onderskeiding gebruik om 'n antwoord te gee op die problematiese verhouding en posisie van die kerk binne moderne pluralistiese samelewings en kulture. In 'n artikel met die titel: *Christian Theology: what direction at the end of the Second Millennium* (1996b:76) waarin Welker die buitelyne van sy denke en toekomsvisie vir protestantse teologie uitstippel, maak hy dit onomwonde duidelik dat die interpretasie en verstaan van die wet-evangelie onderskeid ten diepste die posisie van die kerk in die samelewing bepaal:

...the challenge of distinguishing between "law" and "gospel" as an unfinished task for theology, one whose realization should also realistically determine the relationship between church and culture (1996b:76).

Nadat Martin Luther die verstaan en interpretasie van die wet-evangelie onderskeid as die mees omvattende taak van die teologie omskryf het, het daar volgens Welker sedert die reformatie 'n hele reeks dichotomieë en dualismes ontstaan wat die interpretasie moontlikhede van die wet-evangelie onderskeid reduceer het:

Zur Durchführung der Unterscheidung und Relationierung von Gesetz und Evangelium ist von der Reformationszeit an eine ganze Serie von Dualen entwickelt worden, deren populärster der Dual "Forderung – Gabe" ist. "Das Gesetz nimmt und fordert von uns" Das Evangelium dagegen "heißt (uns) ... uns lassen geben" (Luther). Die Duale Forderung – Gabe, Anspruch – Zuspruch, Imperativ – Indikativ und die damit erfolgende Strukturierung der Theologie von Gesetz und Evangelium haben eine mächtige Wirkungsgeschichte nicht nur im Raum der protestantischen Kirchen gehabt (1985f:680).

Die dualisme tussen wet en evangelie val tradisioneel soos volg uiteen: aan die een kant het jy die eisende God en die handelende mens onder die wet en aan die ander kant het jy die genadige, skenkende God en die passiewe ontvangende mens onder die genade van die evangelie (Welker 1986j:237). Volgens Welker het die wet-evangelie dualisme tot oppervlakkige dichotomieë gelei wat uitgedruk word in ooreenvoegde teenstellings soos eis/genade, imperatief/indikatief wat die aktuele oortuigingskrag van die wet-evangelie onderskeid ondergrawe het. Hy bring die gevolge van die reduksie in sy artikel: *Why are you so interested in the wandering people of God?* (1996a) soos volg onder woorde:

A merely negative definition of the law, indeed a caricature of the law, was considerable. They were devastating for the relation between church and Israel. They were also destructive of the relation of theology, churches, and piety to the entire spectrum of normative attitudes and forms. Naïve and diffuse forms of legalism moved into the space that was supposedly "free from the law". This happened in the form of a more or less enthusiastic moralism, and in the form of permanent conflicts between styles and piety. Moreover, this pattern destroyed the most important bridges to understanding with other religions and with serious secular efforts to take account of the faith "from outside" (1996a:144).

In aansluiting by resente Ou Testamentiese studies wil Welker die verstaan van die wet as werke, imperatief of as werkgeregtigheid as 'n reduksie ontmasker.² Die onvermoë om teologies oor die wet te kommunikeer het volgens hom baie negatiewe gevolge in ekumeniese en interdisiplinêre debatte tot gevolg gehad. Die wet is in moderne teologie tot sosio-moralistiese bewegings verskraal wat op 'n vae en oppervlakkige wyse alleen by een element van die Ou Testamentiese wet, naamlik die barmhartigheidswette aansluit (1999b:144-145). Welker wil 'n alternatiewe sosiale interpretasie van die wet en die evangelie aanbied wat kan help om die positiewe en negatiewe tussenspel van morele, regs en kultiese kodes in moderne samelewings te verhelder. Om dit te kan doen, is dit belangrik dat die wet en die evangelie inhoudelik losgemaak word van die personalistiese of dialogiese Ek-U teologie waarbinne dit vir so lank gefunksioneer het. In 'n onderhoud waarin Welker oor sy verstaan van die wet ingevra is reageer hy soos volg:

But isn't the biblical tradition founded on the I-Thou relationship that you want to move away from? (1996a:131).

Welker antwoord soos volg:

I don't think so. If we only emphasise the first commandment, then of course one can think this. But then you skip all the other elements, the building up of a security of expectations in the diversity of realms of life, and you get a very reductionistic understanding of God. In the biblical traditions you have not only the encounter model but "from all sides you surround me", so you have the "surrounding" imagery. You have these structures of power that include a plurality (1996a:131).

Trou aan sy komplekse realisme en sy uitgangspunt van kritiek van abstraksies, wil hy die wet-evangelie onderskeid van die dialogiese reduksie bevry en aantoon dat die wet ook ander betekenisse het wat westerse kulture kan help om kriteria te identifiseer om egte pluralisme te handhaaf. Uit die aanhaling is dit duidelik dat God sigself nie uitsluitlik in personalistiese kategorieë openbaar nie. Welker ontgin die beeld in die Bybelse tradisies dat God ons "van alle kante omring" om aan te toon dat God se teenwoordigheid in 'n pluraliteit van magsvorme in die wêreld (wat die Ek-U denke transendeer) teenwoordig is. Ook die komplekse rasionaliteit van engele in die Bybel getuig vir Welker van die feit dat "God ons van alle kante omring".³

² Welker sluit hom aan by studies van G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (vol 2). *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (1965:418-432). W. Zimmerli *Das Gesetz im Alten Testament*. In *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (1969:249-266). R. Smend en U. Luz. *Gesetz* (1985). H. Gese, *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (1977).

³ Sien Welker se artikel "Die Engel und Gottes Gegenwart in der Schöpfung: Beeindruckende Logik, aber hyperkomplexe Wirklichkeit in sy boek, *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h), waarin Welker die engele tradisies in die Skrif gebruik om aan te toon dat God se teenwoordigheid in die skepping omvattend en kompleks is en nie tot 'n Ich-Du ervaring reduceer kan word nie.

2.2.2 Die wet as objektivering van verwagtingsekerheid

Welker se herinterpretasie van die wet binne die Skrif hang ten nouste saam met die begrip verwagtingsekerheid. Die agtergrond van die begrip gaan vir hom terug na die meriete en bydrae van Talcott Parsons se sosiologie ten opsigte van die posisie en rol van die individu binne 'n groter sosiale sfeer (Welker 1986j:240). Parsons was van die eerste sosioloog om die individu te sien as 'n akteur binne 'n groter sosiale sisteem. Hy het dus die liberale tradisie wat die individu beskou as 'n vrye gegewe binne 'n gefikseerde verlede wat in vryheid 'n toekoms kan kies, deurbreek. 'n Individu is vir Parsons veel eerder 'n akteur wat 'n sisteem van verwagtinge ontwikkel relatief tot 'n gegewe situasie.⁴ Die sisteem van verwagtinge bemiddel kommunikasie tussen die verskillende rolspelers binne 'n sisteem. Dit is vir Parsons die begin van kultuur:

As soon as this system of expectations is developed to the point that it can mediate communication ... we may speak of the beginning of a culture (Parsons in Welker 1986j:240).

Welker se probleem met Parsons is dat die sisteem van verwagtinge as die mees elementêre vorm van kultuur steeds volledig binne 'n dialogiese skema of relasie funksioneer en dat meer komplekse kulturele vorme van kommunikasie en die reproduksie van verwagtinge en bowenal die formasie van wedersydse sekerheid van verwagtinge nie in die prentjie kom nie. Die begrip bly by Parsons gevange binne sy individualistiese en antropologiese vertrekpunte (1986j:240). Op grond van 'n Bybelse en teologiese vertrekpunt oriënteer Welker die konsep verwagtingsekerheid aan die komplekse getuienisse van die Bybel aangaande die wet om van 'n kultuur van verwagtingsekerheid te kan praat.

In sy artikels *Dynamiken der Rechtentwicklung in den biblischen Überlieferungen* (1993b:783-786) en *Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht* (1997j:395-398) verbind Welker die konsepte verwagtingsonsekerheid en verwagtingsekerheid met die vroeë wette van die Ou Testament. Ook in sy artikel: *Erwartungssicherheit und Freiheit* (1985f:682) wys hy daarop dat die Ou Testamentiese wet nie primêr die uitsluiting van 'n boosdoener uit die gemeenskap ten doel het nie, maar die vestiging van publieke sekerheid en die bou van 'n sosiale toekoms. Dié vroeë wettekodes is dus nie onderdrukkende imperatiewe of vereistes wat later deur genade in Christus opgehef word nie, maar die objektivering van verwagtingsekerheid van 'n groep mense wat in dieselfde kultuur deel. Die wet skep dus 'n sosiale ruimte waarbinne mense plurale verwagtingsekerhede kommunikeer en ontvang.

⁴ Sien Talcott Parsons. *The Social System*. New York (1951:11, 14-15). Vergelyk ook J. Galtung. *Expectations and interaction Processes*. *Inquiry* (2) (1959:213-217). Sien ook Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie* (1972), wat probeer om die beperkinge van hierdie struktuur te oorskry (Welker 1986j:241).

Die plurale kommunikasie van sekerhede onderskei sigself vir Welker struktureel van persoon-tot-persoon kommunikasie. Die grootste impak van plurale kommunikasie is dat dit juis die onsekerheid onderliggend aan persoon-tot-persoon kommunikasie verminder en ondervang (1986j:241). Die feit dat die Ou Testamentiese wet histories in drie funksionele areas, meer spesifiek die juridiese-, kultiese- en barmhartigheidswette gedifferensieer het, is vir Welker van die allergrootste belang in sy ontwikkeling van die wet as die hantering van normatiewe pluraliteit in 'n klassieke samelewing. Die wet is die produk van 'n samelewing wat oor eeue geworstel het met normatiewe pluraliteit en dit kan volgens Welker moderne samelewings help om kriteria te identifiseer op grond waarvan egte pluralisme tussen assosiatiewe gemeenskappe en funksionele sisteme onderling en ook ten opsigte van mekaar gehandhaaf kan word.

2.2.3 Die pluralismes van die wet

2.2.3.1 Juridiese wette en sosiale verwagtingsekerheid

In aansluiting by Albrecht Alt se onderskeiding van "kasuïstiese wette" kry die verhouding tussen God en mens in die vroegste wettekodes van die Ou Testament in regsterminologie beslag (1993b:779).⁵ Vir Welker hou die regsterminologie wat in die dogmatiese tradisie gebruik word om die Christus-gebeure te beskryf direk hiermee verband (1986j:241). Regsprosesse begin volgens hom in die Ou Testament by partikuliere konflikte wat binne 'n partikuliere gemeenskap bemiddel word. In die bemiddeling van konflik word gesoek na antwoorde en oplossings wat geregtigheid laat geskied aan diegene wat kwaad doen asook aan diegene wat kwaad aangedoen is. Deur die proses van **abstraksie en objektivering** word die partikuliere oplossings wat in die soeke na geregtigheid aangebied is, ge-universaliseer. Name, plekke, en spesifieke omstandighede word in die proses van abstraksie en formulering verwyder (Welker 1986j:242).

Die proses van abstraksie en objektivering is volgens Welker deel van die hantering van sosiale konflik. Sodra konkrete konflik onder 'n wet geabstraheer en geobjektiveer is, beteken dit dat die konflik iets van die verlede is en dat 'n oplossing verwag kan word indien die konflik herhaal. Deur die proses van abstraksie en objektivering vind 'n tipering van konflik plaas wat lei tot die beperking van konflik en die skep van verwagtingsekerheid binne 'n gemeenskap, omdat die gemeenskap presies weet hoe 'n bepaalde konfliksituasie in die toekoms hanteer sal word (Welker 1986j:242). Welker wys daarop dat die proses van regsforming 'n voortgaande proses is wat nie alleen in die algemeen oplossings vir konflik aanbied nie. Die proses van abstraksie

⁵ Sien A. Alt se boek, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts in Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Munich: Verlag C.H. Beck (1968:278-280).

en objektivering word teengewerk deur die proses waarin die wet telkens hernu word in die ondersoek van spesifieke konkrete konfliktsituasies:

The legal formation works against this pressure towards abstraction present within itself by continually reinserting cases in the actual contexts of experience and in the history formed from those contexts. The typology of conflict description and specific solutions undergoes inspection in continually renewed orientation toward concrete experiences. Thus the pronouncement of justice is differentiated, justice is fostered (Welker 1986j:244).

Die voortdurende deurbreking van die abstraksie en objektivering van die wet deur spesifieke regsdispute lei vir Welker tot die humanisering van die wet. Die wet word voortdurend versag en gehumaniseer omdat die eis van kompensasie wat by die geregtigheidswette betrokke is onregverdig hoog kan wees.

2.2.3.2 Kultiese wette: Die regverdige konstitusie van die publieke sfeer

Die grootste korpus van Ou Testamentiese wette staan bekend as kultiese wette. Daar sal in die volgende paragrafe aangesluit word by Welker se artikel, *Dynamiken der Rechtentwicklung in den biblischen Überlieferungen* (1993b:783-786) wat in 'n feesbundel vir Werner Krawietz op sy sestigste verjaarsdag as huldeblyk uitgegee is, om sy verstaan van die rol van die kultiese wette in die samelewing van Israel te verduidelik. Die kultus is vir Welker dié publieke sfeer van die samelewing wat vir hom bestaan as gevolg van 'n fundamentele interafhanklikheid tussen kultus en reg. Die publieke of kultiese sfeer van die samelewing is vir hom 'n vrye samelewingsfeer of publieke ruimte wat die fisiese naas-mekaar bestaan en interaksie van mense transendeer:

Öffenlichkeit ist der Zusammenhang von Repräsentation und Selbstbeziehung einer Gemeinschaft, der durch physische Kopräsenz und Interaktion prinzipiell einholbar ist. Das heißt nicht, daß dieser Zusammenhang leicht zu fassen und herzustellen ist. Und natürlich besagt die prinzipielle Einholbarkeit nicht, daß dieser Zusammenhang generell eingeholt und realisiert würde – etwa in einem "universalen Diskurs" aller mit allen (1993b:787).

Hy noem die ruimte ook 'n paradigmatische ruimte en volgens hom dui die vroegste regoorlewerings in die Bybelse tradisies reeds daarop dat dié ruimte 'n nie-hiërargiese ruimte is waarin seuns en dogters, mans en vrouens, slawe en slavinne, vreemdelinge, weeskinders en weduwees gelyk voor die aangesig van God leef (1993b:787).⁶ Die interafhanklikheid tussen kultus en reg beteken vir hom dat 'n nie-hiërargiese, vrye publieke sfeer gewaarborg word. Sonder dié interafhanklikheid is 'n lewende sensibilliteit vir geregtigheid tussen mense en resiprositeit nouliks in 'n samelewing realiseerbaar. Die kultiese publieke sfeer maak volgens

⁶ Welker beroep hom veral op Eksodus 23:17 en Deuteronomium 16:11-14 om die nie-hiërargiese aard van verhoudings in die kultiese sfeer van die samelewing te bevestig (1993b:787).

Welker 'n komplekse selfverstaan van die volk moontlik, omdat dit primêr gaan om die historiese ervaring van verlossing van slawerny uit Egipte en 'n lewe voor die aangesig van God:

Und ganz ohne Zweifel hat sich die kultische Öffentlichkeit primär dem Volk, der Gemeinschaft zugerechnet, die von Gott aus Ägypten und damit aus der Knechtschaft herausgeführt worden ist. Der Kult ermöglicht den Gewinn eines expliziten komplexen Selbstverhältnisses einer Gemeinschaft und dessen Wandel, gerade weil sich die kultisch versammelte Öffentlichkeit einer geschichtlichen "Metaöffentlichkeit" zurechnet (1993b:788).

Met 'n komplekse selfverstaan bedoel Welker dat die volk se identiteit gebou is op die historiese gebeure van die verlossing uit Egipte op grond van God se geregtigheid en barmhartigheid. Die volk se identiteit is dus gebou, en word in die kultiese sfeer voor die aangesig van God instand gehou deur die historiese ervaring van barmhartigheid. Uiteindelik gaan dit in die kultiese sfeer om 'n gemeenskap wat rondom die messiaanse draer van die Gees wat die uitgieting van reg en barmhartigheid en Godskennis universeel moet bewerk, sentreer. Die verskynende universele teenwoordigheid van die messiaanse Geesdraer word deur die Gees gerealiseer. In **hoofstuk 4** sal aangetoon word dat dit vir Welker deur die *uitstorting van die Gees uit die hemel* tot uitdrukking gebring word. Die uitstorting van God se Gees beteken dat 'n gemeenskap uit 'n differensialiteit van geslagte, ouderdomme, klasse, rasse en nasionaliteite gestig word, terwyl onregverdige gelykheid getransformeer en natuurlike differensiasie gehandhaaf word. Die liberale gelykheidsdenke is volgens Welker vreemd aan die kultiese wette van die Ou Testament.

Hoewel geleerdes nie veel weet van die konstitusie van die kultiese publieke sfeer in oud-Israel nie, is Welker oortuig dat 'n veelheid van norme wat dui op die historiese selfverstaan van 'n gemeenskap, voortdurend in die kultus vernuwe is. Kultiese kodes is historiese ervarings wat in die teenwoordigheid van God se Naam, markeer en gevier word. Die kultiese openheid beteken primêr dat die volk in die openbaar in die teenwoordigheid van God se Naam leef (1993b:788). Welker begrond dié paradigmatische publiek in die feit dat die openbare lewe van die volk gerelativeer word in die lig van God se teenwoordigheid in die kultus. Die kultus bemiddel 'n eksplisiete komplekse selfverstaan van die volk omdat hul versameling as volk in die publieke sfeer 'n historiese meta-publiek (*Metaöffentlichkeit*), wat in die teenwoordigheid van God gegrond is, veronderstel. Vir Welker word die historiese meta-openheid van die kultiese sfeer verhelder deur die deurbreking van die natuur-kultuur dualisme deur die proses van abstraksie en partikularisering. Die beelde verbod is vir Welker 'n goeie illustrasie hiervan. Die kultiese kodes begin met die verbod op beelde (Eksodus 20:22). Die bedoeling van dié verbod is volgens Welker nie om God se transendensie en verborgenheid te beskerm soos wat algemeen aanvaar word nie, maar juis om die weg van immanensie en toeganklikheid wat God gekies het, te beskerm (1986j:244-245). In Eksodus (vgl. 20:24) kry die volk die opdrag om 'n altaar vir God uit die *aarde* op te rig. Volgens Welker is die teks in die verlede verkeerdlik

geïnterpreteer as dat Israel hulself in eenvoudige kultiese- en aanbiddingspraktyke moet distansieer van omringende luukse Kanaänitiese praktyke. In die tekste is daar volgens hom ook 'n valse teenstelling tussen naturalistiese en kultiese aanbiddingsvorme ingelees.

Die teenstelling tussen natuur en kultuur word in die Skrif vir Welker baie kreatief deurbreek deur die lewende verhouding tussen die hemel en die aarde wat in die volgende afdeling (2.3) bespreek sal word. Vir Welker lê die eintlike spanning in die tekste in die verwysing na God se Naam en die medium van referensie. Wat bedoel hy hiermee? Volgens hom vind die ontmoeting tussen God en mens nie plaas in die ruimte van die "suiwer simboliese" nie. God se Naam tree in ontmoeting en herinnering in natuurlike ruimtes waarin mense fisies kan ingaan. Deur die dubbele konsentrasie op God se Naam en die fisiese of natuurlike medium van referensie na God se Naam, saam met die ritme van kultiese feeste wat weer verbind is aan die ritme van oeste, word die moontlikheid van geskiedenis en historiese geheue geopen (Welker 1986j:245).

In aansluiting by Whitehead se opvatting van religie, wys Welker hoe die spanning tussen abstraksie en konkretisering in die kultiese wette gehandhaaf word. Die noem van God se Naam lê vir hom op die vlak van die abstrakte en die medium van herinnering en die fisiese ruimte van aanbidding op die vlak van konkretisering. Volgens hom geskied die oplossing van konflik deur kultiese wette in Israel gedurig op twee vlakke, naamlik op 'n konseptuele en institusionele vlak. Die verbinding van God se Naam aan tyd-ruimtelike en konstante uitbreiding en herstrukturering van dié spanningsveld word deur Whitehead as die taak van religie gesien (Welker 1986j:246).⁷ Vir Welker is dit dié spesifieke spanning wat aanleiding gee tot die vorming van geskiedenis en die ontwikkeling van regs-kodes. Die kultiese kodes voorsien nie alleen die grensvoorwaardes vir die kultuur van verwagtingsekerheid nie, maar het direk met die sekerheid van verwagtinge of verwagtingsekerheid te doen. Hy verbind die begrip verwagtingsekerheid met die begrip **seën**.

Volgens Welker het die fenomeen van seën in die moderne teologiese diskoers 'n baie toeganklike fenomeen geword. In teologiese taal beteken seën volgens Welker dat die goeie en lewensbevorderlike deur middel van woorde aan toehoorders geskenk word. Die taalgebeure is volgens Welker geen illusie of bloot 'n taalgebeure nie. Dit vorm en veronderstel nie alleen individuele en persoonlike vertroue nie, maar ook objektiewe vertroue.⁸ God se seën word in die openbaar in aanbidding gegee en is dus struktureel verbonde aan die objektivering van lewensbevorderlike verwagtingsekerheid soos dit in die regskorpus uiteen gesit word.

⁷ Sien A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York: New American Library (1960:31), vir Whitehead se definisie en verstaan van wat hy hoër religie in onderskeiding van mitiese religie noem.

⁸ Volgens Welker (1986j:245) erken Karl Barth ook die objektiewe karakter van God se seën. Barth skryf uitgebreid hieroor in sy *Kirchliche Dogmatik*. Munich: Kaiser Verlag (1932(3):705-706).

Uit bogenoemde uiteensetting is dit duidelik dat om die krag van God se Woord in moderne kulture te vernuwe die skeiding tussen kultuur en natuur opgehef moet word. In afdeling 2.3 sal aangetoon word dat God se seën in die skeppingsberigte bykans saamval met omgewing en die vermoë van die aarde om lewe as sodanig instand te hou en te reproduseer sonder om self te dupliseer. Dié dimensie van God se Woord word in die kultiese wette vervat deur die koppeling van God se Naam aan 'n konkrete partikuliere tyd-ruimtelike plek van aanbidding en die skenk van God se seën aan die toehoorders en objektiewe verwagtingsekerheid. Op die punt word dit dus duidelik dat die wet nie vir Welker tot die sosiaal-politieke of kulturele sfeer beperk is nie, maar dat dit die natuur en skeppingsdimensies van die werklikheid omvat. Die kulturele wette en die konsep seën veronderstel dus die deurbreking van die kultuur-natuur dualisme.

Om die plek en rol van die paradigmatische publiek of kultus in die Ou Testament, wat natuurlik analogies is aan Welker se verstaan van die kerk in die publieke sfeer van moderne samelewings, goed te begryp, is dit nodig om in te gaan op hoe Welker God se eksplisiete teenwoordigheid in die wet vertolk. Welker verbind God se teenwoordigheid in die wet aan die totstandkoming van die barmhartigheidskodes in die Bybel.

2.2.3.3 God se teenwoordigheid in die wet: Die spanning tussen openbare regspraak en subjektiewe regsbewussyn

In sy artikel, *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihrer altorientalischen Ursprungen* (1997e:25) wat hy saam met Jan Assmann en Bernd Janowski geskryf het, toon Welker aan hoe dit 'n radikaal nuwe gedagte in die Ou-nabye Oosterse kulture was om God met die sosiaal-politieke sfeer van die samelewing te verbind.⁹ Dit was radikaal nuut om God die gewer van die wet te maak en God se wil in die sosiale en politieke sfeer te soek:

Mann kann diese Transformation als "Verschiebung der sozio-politische Sphäre" verstehen: "dabei entsteht der radikal neue Gedanke, Gott selbst zum Gesetzgeber zu machen. Gott tritt in dieser Funktion an die Stelle der altorientalischen Könige. Der alles entscheidende Schritt Israels bestand darin, die Gerechtigkeit aus der sozialen und politischen in die theologische Sphäre zu transponieren und dem unmittelbaren Willen Gottes zu unterstellen (1997e:25).

Dit is vir Welker baie belangrik om daarop te wys dat die eerste eksplisiete verbintenis tussen God en die wet in situasies gevind word waar die wet magteloos is om regverdig te oordeel of 'n uitspraak te lewer in 'n bepaalde konfliktsituasie. In Eksodus 20:7, 8 is die wet magteloos om uitspraak te lewer oor die skuld of onskuld van 'n persoon wat vals beskuldig word. In dié geval

⁹ 'n Mens tel die gedagtes alreeds op in Welker se heel vroegste werke. Sien in die verband sy eerste analyses van die konsep geregtigheid in die artikel, *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang*. *Evangelische Theologie* (38) (1978c:164-179).

word die saak deur die aflê van 'n eed in die openbaar voor God gebring.¹⁰ Dit is alleen God wat weet of die persoon regverdig en onskuldig is (1993b:786).

Die tweede eksplisiete tematisering van God se teenwoordigheid in die regsfeer is waar God die regsbewussyn van 'n individuele persoon steun. Daar is groot gevare daarin opgesluit dat die algemene publiek regsuitsprake lewer, omdat regters en getuies deur die onregverdigde oordeel van die manipulerende publiek mislei kan word en onreg kan geskied. In die situasie steun God die regsbewussyn van die individu (Eks. 23:11). God kondig aan dat Hy aan die kant is van diegene wat onskuldig onderdruk word (1986j:247). 'n Uitspraak is nie regverdig alleen omdat dit deur die openbare meerderheid uitgespreek of gesteun word nie. God versterk die regsbewussyn van die individu teenoor die algemene publiek en laat geregtigheid geskied.

Welker wys daarop dat die eksplisiete versterking van die individu se regsbewussyn nie lei tot die isolasie en elitisme van die individu as subjek nie. God se versterking vind juis plaas sodat die individu kan partisipeer aan die publieke of gemeenskapslewe (1986j:248). Die eksplisiete teenwoordigheid van God ter versterking van die lydende regverdige, die onskuldige, die swakkeres en laer klas wat ons in die wet konfronteer, spesifiek ten opsigte van die barmhartigheidswette, is motiewe wat volgens Welker vandag in die bevrydingsteologie en politieke teologie herleef (1994c:16-18).

Op die punt kan daarna verwys word dat Welker God se eksplisiete teenwoordigheid in die wet en die versterking van die swakkeres en die minderes, teenoor die meerderheid, ter wille daarvan dat die gemarginaliseerdes in die publieke sfeer kan partisipeer óók terug gevind word by postmoderne relativistiese teorieë, en heel spesifiek in die kosmologie van Whitehead (1985f:680-682). Dié teorieë beskou die werklikheid as pluralisties, poli-kontekstueel en multi-perspektiwies¹¹ en help om 'n beter verstaan te ontwikkel van die kollektiewe wantroue en ongeregtigheid wat God beweeg om aan die kant van die lydende regverdige te staan.

Welker verbind die onreg van die lydende regverdige met die probleem van die objektivering van kommunikasie van persoonlike perspektiewe op die wêreld. Die onreg wat die lydende regverdige aangedoen word, staan binne die spanning van die konkrete situasie waarbinne 'n konkrete individu aan die een kant leef en die abstraksie van die situasie wat saam met die proses van objektivering van kommunikasie aan die ander kant gaan. Sisteme wat persoonlike perspektiewe op die wêreld objektiveer en kommunikeer, is altyd reduksionisties en selektief en die konkrete individu het meestal die ervaring in sulke sisteme, dat in die abstrakte

¹⁰ Vir 'n gedetailleerde uiteensetting van Welker se argument sien M. Welker *Dynamiken der Rechtsentwicklung in den biblischen Überlieferung*. A. Aarnio (Hg.), *Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, Festschrift für Werner Krawietz zum 60. Geburtstag* (1993b:784-786).

¹¹ Vir 'n gedetailleerde uiteensetting van Whitehead se relativistiese kosmologie sien M. Welker *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead* (1981b:35-90).

kommunikasieprosesse, nie reg geskied aan die partikulariteit van persoonlike ervaring nie (Welker 1986j:249).

Welker problematiseer die kommunikasie van konkrete perspektiewe van die individu op sy of haar omgewing en andersom, die kommunikasie van die perspektiewe van die omgewing op die individu. Die omgewing het altyd 'n pluraliteit van perspektiewe op die individu wat nooit reg laat geskied aan die individu in sy of haar konkreetheid nie. Vir Welker is dit nie genoeg om te praat van objektiverende perspektiewe van die omgewing op die individu nie. Die self word noodwendig gepluraliseer in die proses van objektivering (1986j:249). Die verstaan van die self is, soos reeds aangedui, 'n belangrike tema in Welker se denke. Welker is van mening dat die Bybel met 'n komplekser beskouing van die self werk en dat dié reduksionistiese begrip uit die modernistiese diskoers gehaal moet word en opnuut aan die Bybel (as 'n komplekse kulturele bron) heroriënteer moet word om die oriënteringskrag van die begrip in moderne kulture te herwin.

In terme van die verhouding tot die gemeenskap moet die individu saam leef met die plurale objektiveringe wat die gemeenskap op hom of haar het, maar is terselfdertyd altyd daarvan bewus dat die pluraliteit van perspektiewe nie uitputtend oor die self praat nie. Die self het die ervaringe dat die waarheid van die self nie regverdig tot uitdrukking kom nie. Welker meen dit is op die punt waar die Christelike godsdiens aanvaar dat God 'n perspektief van waarheid op ons het en ons ken soos ons is. Daar word aanvaar dat God die pluraliteit van perspektiewe tot 'n eenheid bring. God het dus 'n eenheidsperspektief wat die self nie van sy of haar eie konkrete bestaan het nie. Die relasie tussen ons en God beskryf Welker as **skeppingsmatig**. Hy beskryf dit ook met uitdrukking "*God se buiteperspektief*" op ons:

At this point, religion, in any case Christian religion enters with its conviction that God takes this perspective of truth on us: that God knows us as we are in all adequate perspectives on us, including those that we cannot share, and that God brings these plural – and not only anthropological – perspectives on us to a unity that we do not attain in our concrete comprehension of the world. It is in this relation, not in a primitive ordering of prior and posterior, or of superior and inferior, that the "creatureliness" is to be understood (1986j:250).

Welker meen dat waarheidsteorieë van objektiwiteit, korrespondensie, koherensie en konsensus nooit bevredigend oor die skeppingsmatige kan praat nie, omdat dit beperk is tot **twee vlakke van ervaring**. Die eerste vlak van ervaring noem hy die *persoonlike perspektief op die wêreld* wat korrespondeer met die perspektief van individuele konkreetheid. Daar is egter ook 'n tweede stel teorieë wat die wedersydse objektivering en die vorming van wedersydse verwagtingsekerheid ernstig neem. Dié teorieë wat die moontlikheid van objektivering en die universalisering van kommunikasie veronderstel, val vir Welker saam met die wet. Maar alreeds in die wet word die partikuliere en objektiewe standpunte, gerelativeer deur God se eksplisiete teenwoordigheid in die wet. God se derde buite perspektief in die wet fokus op baie meer as die konflik tussen die eerste en die tweede vlak van ervaring.

Die wet fokus dus nie alleen op die spanning tussen die individuele bewussyn van reg en die objektiverende (soms onregverdige) pluraliserende perspektief van die publiek op die lydende regverdige nie. Die wet wat eksplisiet op God se teenwoordigheid fokus, veronderstel ook 'n **derde ervaringsvlak**. Die wet is daarvan bewus dat bogenoemde ervaringsvlakke nie die volledige waarheid is nie. God ken die waarheid wat nie op die ander twee vlakke bereik kan word nie. Op die eerste vlak van ervaring kan individuele moontlikhede van konkretisering nie bereik word sonder die verlies van objektiwiteit nie, op die tweede vlak word objektivering bereik, maar sonder dat reg geskied aan die volle spektrum van individuele moontlikhede van konkretisering (1986j:251).

God se derde of relativerende buiteperspektief oorskry volgens Welker beide die konkreet-partikularistiese en die objektiverend-universalistiese perspektief op die werklikheid. In die konteks van die wet kan die lydende individu op die versterking van God teenoor die wantrouige publiek reken. Hy of sy kan reken op die inskakeling in die algemene kultuur van verwagtingsekerheid. Dit is op die punt dat die wet differensieer in 'n derde stel wette naamlik die barmhartigheidswette (Welker 1993b:789). Dit is reeds baie duidelik dat daar 'n duidelike verband tussen die lydende regverdige en die kruisgebeure van Jesus Christus in die Nuwe Testament bestaan, wat met die bespreking van die evangelie in **hoofstuk 4** verder ontwikkel sal word.

2.2.3.4 Die barmhartigheidskodes: 'n Komplekse sosiale identiteit teenoor moralisme

Ook die barmhartigheidswette in die Ou Testament is gerig op die kompensasie, herstel en gelykmaking van lewensrelasies. Net soos in die kultiese wette en die grensgevalle van geregtigheidswette word God se eksplisiete teenwoordigheid in die barmhartigheidswette aangekondig en beloof. Die barmhartigheidswette fokus spesifiek op die optrede van die sterkers teenoor die swakkeres en die toevoeging van regte aan die swakkeres: dié wette veronderstel die bewys van barmhartigheid aan die swakkeres.

Die genadewette is vir Welker die vanselfsprekende bewys dat die klassieke wet-evangelie as eis-genade 'n valse dogmatiese abstraksie is. Barmhartigheidswette poog juis om die bewys van genade aan die swakkeres en die minderes in die samelewing roetine te maak. Die bewys van genade kan nie tot spesifieke situasies beperk wees nie. Ook genade moet iets wees wat met sekerheid verwag kan word. Hieraan het die **bevrydingsteologie** ons volgens Welker in die twintigste eeu kom herinner (1986j:251).

Die belangrikste kenmerk van die barmhartigheidswette is dat die swakkeres nie passief in die genadeproses is as die ontvangers van noodhulp nie. Die aktiewe deelname van die swakkeres aan die sosiale, ekonomiese, en juridiese prosesse van die samelewing word doelbewus nagestreef en veronderstel. Die wette veronderstel dat dié swakkeres se deelname aan die prosesse juis bedreig word en dat dit beskerm moet word (1986j:251). Die herstel van die

swakkeres se inskakeling in die samelewing berus nie op 'n morele appél nie. Die barmhartigheidswette is vir Welker die ekspressie van God se waarheidsperspektief in die wet. Die objektivering en konkretisering van God se waarheidsperspektief in die barmhartigheidswette determineer menslike gedrag en bepaal die toekoms.

Die paradigmatische of publieke karakter van die kultus as gemeenskap wat voor God leef, is in die ervaring gegrond van Israel wat self slawe in Egipte was. Die volk leef met 'n bewussyn en sensibiliteit vir reg en onreg, omdat die volk as swak en onderdrukte gemeenskap voor dié God leef wat aan die kant van die swakkeres en onderdruktes in Egipte kom staan het:

Die Erfahrung, selbst Fremdling in Ägypten gewesen zu sein, wird aus den verdrängten Routinen und dem Unterbewußtsein der Freien herausgeholt und kultisch rekapituliert. Die "paradigmatische Öffentlichkeit" versteht sich als Gemeinschaft vor dem Gott, der Gerechtigkeit gerade durch Parteinahme für die Schwachen und Unterdrückten verwirklicht (Welker 1993b:789).

Die ekspressie van God se waarheidsperspektief raak nie alleen die sosiale toekoms van God se volk nie. Die volk se sosiale identiteit is alreeds 'n ekspressie van dié waarheidsperspektief. Hier kan gewys word op Welker se eksegeese van die motief-klousule wat ons in Eksodus 22:21 en 23:9 vind: *"Jy mag nie 'n vreemdeling verdruk of laat swaarkry nie, want jy was self 'n vreemdeling in Egipte."* Israel se geskiedenis is 'n oorgangsgeskiedenis van vreemdelingskap na bevryding (Welker 1986j:253).

Volgens Welker het die volk 'n komplekse, gedifferensieerde sosiale identiteit, omdat die volk aan die een kant vry is, maar terselfdertyd ook weet wat dit beteken om 'n vreemdeling te wees na hul slawerny in Egipte. Die volk is vry, maar het tog die vermoë om hul in te leef in die situasie van die vreemdeling. Indien die volk die vreemdeling sou uitbuit sal die lyding wat in die wet geobjektiveer en oorkom is, herhaal word. Die volk sal nie alleen lyding herhaal nie, maar letterlik hul eie geskiedenis en sosiale identiteit ontken. Indien die vreemdeling uitgebuit word, verloor die volk hul ervaring van bevryding en hul sosiale identiteit wat op die ervaring berus. Welker stel die misbruik van die slaaf en vreemdeling met die gepaardgaande verlies aan geheue, identiteit en geskiedenis soos volg:

If you take advantage of and exploit the stranger, then you repeat, then you reproduce, the sufferings that have been overcome. You reverse the process of liberation that is imprinted on your individual and social life. You cannot, however, will this transition from slavery to sorrow, from freedom to slavery. In this transition not only the stranger would become foreign to you: your own history would become foreign to you as well, and your own sensitive and differentiated identity would be lost to you. You would lose not only your alter ego, the expected remembrance of your own servitude; you would also lose your history, that which binds you to your fellow persons (1986j:253).

Die wet slaag volgens Welker daarin om binne die sosiale sfeer van die samelewing die individueel-konkrete, die objektiverend-kommunikatiewe en God se relativerende waarheidsperspektief in die sosiale sfeer te verreken. Die wet is vir Welker die getuigenis dat

Israel as die volk van God, 'n komplekse sosiale identiteit gehad het wat pluralisme in hul bestaan as sodanig moes verreken het. Uiteindelik is dit die Gees van God wat vir Welker op 'n reële wyse die kerk in lyn met die wet, as "liggaam van Christus" in die wêreld as pluralistiese gemeenskap stig en onderhou.

Die differensiëring van die wet in die geregtigheds-, kultiese - en barmhartighedskode beteken dat die wet die verskille tussen die **funksionele** dimensie, die **assosiatiewe** dimensie en die verskille tussen die sisteme tegelyk verreken. Volgens Welker het die wet 'n partikularistiese en universalistiese, 'n subjektiewe en objektiverende moment wat gerelativeer en in samehang gebring word soos reeds aangetoon deur wat Welker *God se buite perspektief of Metaöffentlichkeit* op die verskillende normatiewe sisteme noem. In sy artikel *Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht* stel hy dit soos volg:

Gottes Gegenwart und Gottes Eingreifen konstituieren also eine "Metaöffentlichkeit", in der sich die gerecht urteilende Öffentlichkeit gestärkt und die ungerecht urteilende Öffentlichkeit relativiert und ihrerseits "gerichtet" wissen kann. Damit wird das - gelegentlich als "typisch modern" bezeichnete - Spannungsfeld von Relativierung des subjektiven Rechtsempfindens durch die rechtsprechende Öffentlichkeit einerseits und Stärkung des subjektiven Rechtsbewußtseins gegenüber der potentiell ungerechten Öffentlichkeit andererseits erzeugt und "theologisch" erfaßt und dargestellt (1997e:401).

God se derde of buiteperspektief objektiveer en relativeer die **subjektiewe** (assosiatiewe) en **objektiverende** (sistemiese) dimensies van alle sosiale verhoudinge, vanuit 'n derde omvattende perspektief. Die differensiëring van die wet in verskillende sferes is vir Welker die bewys dat baie nuwe ooreenkomste tussen die wet en die omgang van Whitehead en Luhmann se postmoderne teoretiese modelle met die werklikheid is. Só gesien is die wet nie die eis van God waaraan die mens in sy verlorenheid nie kan voldoen nie, maar 'n kulturele prestasie van hoe daar met pluralisme in die publieke sfeer omgegaan kan word. Welker se verstaan van die wet beteken dat die wet ons kan help om kriteria te identifiseer om met die komplekse publieke sfeer waarbinne die kerk vandag funksioneer, in die reën te kom.

2.2.4 Die magteloosheid en misbruik van die wet

Hoewel die vorming van Israel se sosiale identiteit op grond van die wet vir Welker besonders geslaagd is, is dit om twee redes ook beperk. Dit word die afgelope dekades in die geesteswetenskappe duidelik dat geskiedenis nie as 'n eenheid ervaar en beleef word nie en dat die vorming van 'n sosiale identiteit op grond van die ervaring van geskiedenis moeiliker en selfs onmoontlik word.¹²

¹² Vergelyk ook Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt* (1981b:17) waar Welker die konsep gebruik as konstruk en fiksie. Die verbrokkeling van die konsep "geskiedenis" as eenheidsbegrip is volgens Welker (1986j:254) in volle swang in die geesteswetenskappe. Om die punt te staaf verwys hy na die volgende werke: R. Koselleck *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1975);

Die wet word volgens Welker op twee maniere magteloos gemaak. Eerstens word die wet magteloos gemaak deur die werkgeregtigheid van die individu. Om verwagtingsekerheid te verseker impliseer dat die wet in sy volheid onderhou moet word. Tog lei die konsentrasie op werke tot die vernietiging van verwagtingsekerheid. Werkgeregtigheid in Welker se verwagtingskema beteken dat die wet se prosesse van objektivering deur subjektiewe konkreetheid verplaas word. Die verplasing van die objektiewe prosesse van die wet deur subjektiewe prosesse van konkretisering impliseer dat die wet kragteloos gemaak word en in diens van die individu se ideologieë en agendas gestel word (1986j:255). Die geregtigheid van die wet word selfgeregtigheid. Dit is presies wat volgens Welker in moderne samelewings gebeur met die opkoms van radikale individualisme en die gelykheidsdenke wat vir Welker deur 'n **abstrakte subjektiwiteit** onderlê word.

Die wet word ook op 'n tweede manier magteloos gemaak in die ervaring van die dood. Die dood bring 'n einde aan verwagtingsekerheid en die objektivering van verwagtingsekerheid. Die dood maak die objektivering van verwagtingsekerheid prinsipieel leeg en troosteloos. Volgens Welker is dit veral in die wysheidsliteratuur (vgl. Prediker en Job) waar siniese en gebroke perspektiewe van mense wat met die troosteloosheid van die dood en die prinsipiele leegheid van die wet worstel, tot uitdrukking gebring word (Welker 1986j:256).

Die Bybelse tradisies beskryf die mag wat die goeie wet van God magteloos maak met die konsep sonde. Die magteloosheid van die wet beteken in Welker se taal dat die mag van die wet om geregtigheid te skep deur subjektiewe konkretisering of deur prosesse van objektivering kragteloos gemaak word. Welker bring die magteloos maak van die wet soos volg onder woorde:

Was garantiert, daß die nach-menschlichem Ermessen optimale Verbindung von konkreten Ausprägungen von Recht, Erbarmen und Gottesdienst nicht zu Formen ebenso frommer wie moralischer Selbsttäuschung und Täuschung anderer wird? Was schließt aus, daß das gute Gesetz Gottes in den Händen der Menschen zu bewußt oder unbewußt, subjektiv oder objektiv bösen Machenschaften gebraucht und mißbraucht wird? Was schließt aus, daß das gute Gesetz Gottes in der Händen der Menschen nicht nur zu einer Kräfte Beschönigung und Verschleierung, der trüge-rischen Selbstberuhigung, Beschwichtigung und Vertröstung anderer, sondern daß er darüber hinaus in dem allen zu einer Macht systematischer Irreführung wird? (1989c:223-224).

Inderdaad kan die goeie wet van God onder die mag van die sonde kom. Die wet kan met groot naïwiteit, ingrypende moraliteit en gestempelde vroomheid misbruik word. Die wet kan onder die mag van die sonde en groot bedrog daarin slaag om bloot die skyn van geregtigheid, skyn van barmhartigheid en die skyn van geopende kultiese Godsverhoudinge voor te hou. Hierdie skyn kan verlamrend en onheilsbringend op 'n gemeenskap inwerk. Volgens Welker is die

Bybelse tradisies daarvan bewus dat die hele wet misbruik en pervers gemaak kan word. Barmhartigheid kan ignoreer, geregtigheid gebuig, en aanbidding misbruik word (Welker 1989c:224).

Die teologie het dus die dubbele taak om nie alleen die verlore toestand van die mens onder die wet te ontbloot nie; maar om ook die reddende krag van die evangelie te verkondig. In **hoofstuk 3** sal aangetoon word hoe Welker die sonde as sosiale mag verstaan wat ook vandag die goeie wet van God in ons samelewings magteloos maak. In **hoofstuk 4** sal aangetoon word dat die bevryding van die evangelie vir Welker verband hou met die openbaringskrag van die kruis en opstanding van Christus en die kreatiewe teenwoordigheid van die Gees in die skepping wat mense aan die "liggaam van Christus" verbind en binne die komende ryk van God opnuut in diens neem om partikuliere situasies van spanning en magteloosheid teen te werk (1996b:87).

2.2.5 Die verhouding tussen wet en Gees

In die aangesig van die moontlike misbruik van die wet het sommige teologiese tradisies die wet ontnem van enige waardevolle teologiese betekenis. Vir Welker is die teenoorgestelde egter waar. Volgens hom is dit die evangelie wat eerder aan die hand van die wet gestruktureer is. Dit is via die struktuur van die wet dat die waarheid en realistiese karakter van die evangelie duidelik word. Vir Welker beteken die magteloosheid en misbruik van die wet nie dat die wet in 'n positief-negatief skema teenoor die werking van die Gees geplaas kan word nie. Volgens hom is die evangelie die vervulling van die intensies van die wet. Volgens Welker hou die handeling van die Gees al drie die elemente van die wet in uitdruklike samehang met mekaar:

Es ist auffallend, daß die vom Ruhen des Geistes handelnden Texte alle ausdrücklich des Zusammenhangs aller drei Elemente des Gesetzes Erwähnung tun (1989c:226).

God se identifikasie met die partikuliere individu wat onreg gely het in die proses van abstraksie en objektivering in die openbare regspraak as gevolg van die misbruik van die wet word nêrens beter geïllustreer as in die dood en opstanding van Jesus Christus nie. Die dood en opstanding van Christus beteken vir Welker die relativering en deurbreking van die magteloosheid en misbruik van die wet.

2.2.6 Resultate

Vir Welker is die wyse waarop die Gees van God in die wêreld aangaande die twee gestaltes van God se Woord (wet en evangelie) getuig, die sleutel om 'n bydrae tot die etos van pluralisme in die wêreld te maak. Wanneer die Ou Testamentiese wet losgemaak word van die abstrakte Ich-Du paradigma waarin dit tradisioneel funksioneer, kan dit opnuut waardeur word as 'n netwerk van normatiewe relasies wat geregtigheid en gemeenskap in die openbare sfeer van samelewings bewerk. Die Ou Testamentiese wet wat reg laat geskied aan partikuliere en

objektief sistemiese dimensies van ervaring in die lig van God se universele waarheidsperspektief op die werklikheid, slaag volgens Welker daarin om deur die pluralisering in geregtigheds-, kultiese- en barmhartigheidskodes, reg te laat geskied aan die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme.

Die interafhanklikheid van bogenoemde verhoudinge in die wet genereer 'n dinamika waarin sosiale norme vir geregtigheid enersyds voltooi en verfyn word, en die disintegrasie van die norme andersyds suksesvol teengewerk word. So byvoorbeeld streef die etos van barmhartigheid om universele gelykheid voor die wet te bewerkstellig, terselfdertyd werk die wet ook teen paternalistiese inklinasies in morele kodes wat deur barmhartigheid gevorm is. Die kultus verseker weer 'n basis vir die normatiewe denke deur kollektiewe herinnering en verwagting, terwyl geregtigheid en barmhartigheid fokus om die algemene toeganklikheid van die kultus (Welker 1996l:87).

Dit is vir Welker belangrik dat gereformeerde teologie moet insien dat die bewys van barmhartigheid die ontwikkeling van die regsbestemming van die wet in die algemeen rig. Dit het die vroeë Skrifprofete volgens hom uitdruklik kom duidelik maak. Die barmhartigheidswette is die seismograaf vir die versluierde verval van die sosiale ordening, die verbuiging van die reg en die misbruik van die godsdiens. 'n Volk wat die barmhartigheidswette misbruik, misbruik ook die kultus, verbuig die reg en is besig om as samelewing te verval (1990b:400). Teenoor die reduksie van die wet tot die dekalog en 'n karikatuuragtige voorstelling van die wet moet die teologie van die wet streef tot 'n verbinding van die drie elemente van die wet, naamlik die kultiese -, regs- en barmhartigheidsdimensies.

Die wet is vir Welker die komplekse kompaktering van subjektief-konkrete ervarings en objektief-kommunikatiewe vorme wat in samelewings misbruik kan word. Die magteloosheid van die wet beteken vir Welker dat Luhmann en Habermas se sosiale teorieë ook hul beperkings het. Albei sosiale teorieë kan slegte vorms van pluralisme voed. In **hoofstuk 3** wat handel oor die sonde, sal aangetoon word hoe die wet in moderne funksionele samelewings magteloos gemaak word deur die verabsoluttering van die partikuliere-subjektiewe of objektief-sistemiese dimensies van die wet. In moderne samelewings word die wet vir Welker veral magteloos gemaak deur die skep van 'n narcistiese persoonlikheidsstruktuur en die feit dat die massamedia op 'n moralistiese wyse 'n pneumatologiese funksie in moderne samelewings verkry het.

2.3 SKEPPING AS PLURALISME

Die wet het in dié studie nie alleen normatief-etiese implikasies nie. Die wet hou ook verband met wetmatigheid in die geskape werklikheid.¹³ Volgens Welker bevestig die konsep "skepping"

¹³ Dit is miskien nodig om op die punt daarop te wys dat Welker self nog nie veel aandag gegee het aan die ontwikkeling van die verhouding tussen die wet en die skepping nie. Hyself is daarvan bewus dat sy

in die Bybelse tradisies die pluralistiese beskrywing van die werklikheid deur postmoderne teoretiese modelle soos die van Whitehead en Luhmann. Skepping beteken vir Welker kreatiewe, regverdige "difference" tussen die kulturele en natuurlike skepsels van God. In die volgende afdeling sal aangetoon word hoe Welker teenoor 'n metafisiese, teïstiese skeppingsleer, 'n pre- en post-teïstiese verstaan van God se kreatiewe krag in die skepping bemiddel,¹⁴ deur die dominerende konsepte en teoretiese modelle van die christelike skeppingsleer op 'n hernude wyse aan die kritiek van 'n Bybels-teologiese basis te onderwerp. Daar sal deurgaans baie sterk op Welker se boek *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h) gesteun word. Twee baie belangrike artikels oor die skepping, naamlik *Schöpfung: Big Bang oder Siebentagewerk?* (1994e) en *Schöpfung und Imago Dei: Christliche Überlieferungen und biblische Basis* (1997i) sal ook verreken word. In die inleiding van sy boek *Schöpfung und Wirklichkeit* stel hy 'n paar kritiese vrae aan die tradisionele skeppingsteologie wat hy ook in die res van die boek wil beantwoord:

Unter Orientierung an biblischen Überlieferungen wirft es unter anderem die folgenden Fragen auf: Warum ist es irreführend, die Tätigkeit Gottes in der Schöpfung nur als absolute "Hervorbringung" oder "Verursachung" anzusehen? Warum ist es - gerade in der globalen ökologischen Krise - falsch, Schöpfung und Natur gleichzusetzen? Wenn Gott den Geschöpfen Anteil gibt am schöpferischen "Hervorbringen", am "Herrschen" und "Scheiden" - wie lassen

skeppingsteologie (en sy ekklesiologie) die gedeelte in sy teologie is wat nog die swakste ontwikkel is. In die komende jare wil hy nog heelwat aandag gee aan die verhouding tussen die wet, die wysheidsliteratuur in die Bybelse tradisies en die kosmologiese dimensie van die skepping. Omdat Welker teologie bedryf as 'n kreatiewe interdisiplinêre opdrag waarin hy konsepte uit die dogmatradisie van die kerk aan die ryk geskakeerde kanoniese tradisies van die Skrif onderwerp en nie daarop uit is om een tema of onderwerp tipologies vanuit die Skrif te beredeneer nie, word dit ook in die aard van sy publikasies weerspieël. Ook die temas in Welker se boek, *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h) oor die skepping hou op die oog af nie almal onmiddellik met mekaar verband nie, hoewel hulle op 'n diep vlak tog konsistent is. Hoe die temas op mekaar volg, is ook nie onmiddellik duidelik nie. Tog sal in die res van die afdeling telkens probeer word om die verband tussen Welker se verstaan van die wet en die skepping duidelik te maak. Vir 'n baie onlangse refleksie van Welker oor die skepping kan sy boek saam met die fisikus, John Polkinghorne *Fatih in the living God: A dialogue* (2001:28-37), geraadpleeg word.

¹⁴ Sien Welker se boek, *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995:9-13), vir sy kritiek op die abstrakte skeppingsbegrip van moderne Bybelse teologieë. Soos reeds aangetoon beleef kerke in Europa sowel as Noord-Amerika die ineenstorting van wat Welker bourgeois teïsme noem. Hieronder verstaan hy dat meer en meer mense weg beweeg van die geloof in 'n persoonlike figuur wat bokant en teenoor die wêreld bestaan, wat sigself en die werklikheid te voorskyn geroep het en wat alles wat bestaan kontroleer en sonder differensiasie beheer. Mense bely nie sonder meer die almag en alomteenwoordigheid van so 'n persoonlike God nie. Bogenoemde gebeure is vir Welker nie betreurenswaardig nie. Volgens hom het die betekenisvolle teologieë van die twintigste eeu meegewerk aan dié ineenstorting. Dit was volgens hom die doel van Dietrich Bonhoeffer se teologie, bevrydingsteologieë en van omtrent alle feministiese teologieë. Die werk van Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, David Tracy en die prosesteologieë het volgens hom almal hiertoe bygedra. Dit is vir Welker bowenal christologiese en trinitariese insigte en vrae wat 'n einde aan klassieke teïsme gebring het. Die soeke na die vitaliteit, persoon, effektiwiteit en heerlikheid van die trinitariese God in die twintigste eeu het tot die finale val van 'n abstrakte teïstiese teologie gelei. In die volgende twee hoofstukke sal dit duidelik word dat Welker se eie bevraagtekening van westerse metafisika, insigte in die wet van God, asook die pneumatologie die volledige ondermyning van teïstiese teologie op die oog het.

sich dann noch Gott und Geschöpfe unterscheiden? Warum geht die Gottebenbildlichkeit nicht in "Partnerschaft" und innergeschöpflicher "Sozialität" auf? Warum ist es fahrlässig, den Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit des Menschen und "Herrschaftsauftrag" herunterzuspielen? Warum muß gerade angesichts der Gefährdung der Schöpfung dringend ein nicht-moralisches Verständnis von Sünde wiedergewonnen werden? (1995h:12-13)

Uit die vrae is dit duidelik dat Welker ernstige bedenkinge het oor die feit dat God as absolute "skepper" of oorsaak beskou word van alles wat geskep is. Hy het ook probleme dat die skepping gesien word as die geheel of totaliteit van alles wat is en vanselfsprekend met die konsep "natuur" gelykstel word. Hy wil ook weer opnuut inhoud gee aan die verhouding tussen "Imago Dei" en die verhouding tussen die mens en die magssfeer van God se ander skepsels.

In die volgende afdeling sal **eerstens** aangetoon word dat Welker bogenoemde skeppingsteologiese reduksies hersien om weg te beweeg van 'n substansiële na 'n kreatiewe verstaan van die skepping wat die pluralistiese, interrelasionele aard daarvan bevestig. Welker se dekonstruksie van die tradisionele skeppingstekste word bespreek om aan te toon hoe die begrip "skepping" sy multi-strukturele verstaan van die werklikheid en die interdisiplinêre taak van die teologie bevestig, indien die tekste uit hul metafisiese, personalistiese en moralistiese interpretasieraamwerk losgemaak word. **Tweedens** sal duidelik gemaak word dat ook die **engele tradisies** die komplekse aard van die werklikheid en God se pluralistiese teenwoordigheid in die skepping, bevestig.

Derdens sal aangetoon word hoe die komplekse struktuur van pluralisme wat Welker in die Ou Testamentiese wet terugvind in die skeppingstekste deur die herwinning van die konsepte **"hemel" en "aarde"** in die Bybelse tradisies, bevestig word.

Vierdens sal aangetoon word dat die **Imago Dei** konsep in die Bybel soos Welker dit verstaan, 'n dekonstruksie is van die **abstrakte subjektiwiteit** wat volgens hom die antropologiese denke van ons samelewings onderlê. Volgens Welker maak die Bybelse skeppingstekste duidelik dat God se soewereiniteit nie teenoor, of los staan van die kreatiewe handeling van sy skepsels nie. Die feit dat Welker die skepping verstaan as 'n pluralistiese, interrelasionele werklikheid, beteken dat nie alleen die transendensie tussen God en mens nie, maar ook tussen skepsels onderling belangrik is.

Vyfdens en laastens sal Welker se openbaringsberip bespreek word waarin aangetoon sal word dat skeppingskennis altyd gedifferensieerde **eindige** kennis is. Skeppingskennis is altyd begrensde kennis, wat beteken dat die paradigma van interdisiplinêre wetenskapsbeoefening ook daarop gerig moet wees om die grense van die verskillende wetenskappe te erken en te trek. Die insig dat die wet deur die sonde magteloos gemaak word, beteken dat die teologie nie alleen die ervaringsfeer wat die verskillende geestes- en natuurwetenskappe tot uitdrukking bring onkrities kan bevestig nie. Die teologie het ook kennis van die **evangelie** wat beteken dat die teologie 'n verdere kritiese rol in die publieke sfeer van die samelewing het, naamlik om onregverdigde pluralismes te kritiseer en te ontmasker.

2.3.1 Kritiek op 'n abstrakte skeppingsteologiese tradisie

Dit is vir Welker belangrik dat 'n skeppingsteologie wat realisties oor die kompleksiteit en pluralistiese aard van die werklikheid wil praat, los gemaak moet word van die reduksionistiese uitgangspunte wat tot nou toe die gesprek in die tradisie oorheers het. Hy verwys spesifiek na personalistiese en eksistensiële uitgangspunte, sosiale en historiese kritiek, of tematiese vertrekpunte (Welker 1995h:12). Hy is van mening dat die rigtinggewende beelde en konsepte van die "skepping" soos dit in die sekulêre westerse kulture funksioneer, ver verwyder is van die normatiewe skeppingstradisies in die Skrif.

Welker werk met die tese dat die herlees van Genesis 1 en 2 aantoon dat die dominerende konsepte ten opsigte van die skepping valse abstraksies is (1996a:132). Vervolgens sal aangetoon word hoe hy die konvensionele abstrakte, misleidende konsepsies ontmasker, en hoe Welker se herlees van Genesis 1 en 2 die vraag "wat is skepping?" beantwoord. Daarna sal bepaalde antropologiese konsekwensies ten opsigte van die relasie tussen sistematiese en eksegetiese-historiese navorsing vir die teologie getrek word.

2.3.1.1 Dekonstruksie van konvensionele skeppingskonsepte

Die eerste belangrike abstraksie wat Welker aan die hand van Genesis 1 en 2 wil dekonstrueer, is dat skepping beskou word as die produksie van die geheel, die wêreld, of natuur wat absoluut afhanklik is van God as die absolute oorsaak van alles wat is. Die verstaan van skepping beteken tradisioneel dat skepping verwys na die akte waarin die geheel, die wêreld of die natuur geproduseer is, met die gevolglike gelykstelling van skepping aan die konsep "natuur" (1995h:18).

Die interpretasie van God as die absolute Skepper en die natuur of wêreld as absolute afhanklike skepsels van die eerste oorsaak van produksie, het vir Welker tot gereduseerde distorsies in die sistematiese teologie aanleiding gegee. Die abstraksies het tot 'n ongedifferensieerde en oorvereenvoudigde omgang met die konsep "skepping" gelei. Skepping is gesien as die proses van produksie deur 'n onafhanklike transendente realiteit en die absolute afhanklikheid van dié transendente realiteit.¹⁵ Welker verwys hier spesifiek na die oorsaak-gevolg abstraksie wat uiteindelik beteken het dat skeppingsteologie rondom twee vrae gesentreer het, naamlik of skepping verstaan moet word as skepping uit iets of uit niks, en of skepping 'n eenmalige of kontinuerende gebeure was of is?¹⁶

¹⁵ Welker (1995h:19) wys ook daarop dat Barth tot 'n groot mate daarin geslaag het om die eenvoudige magspatroon van absolute onafhanklikheid en absolute afhanklikheid te deurbreek deur skeppingsteologie in verbondsteologie in te trek. Tog bevraagteken Barth nie die basiese denkpatoon, naamlik dat skepping die produksie deur 'n transendente realiteit en die absolute afhanklikheid van dié realiteit is nie.

¹⁶ Die skeppingsvraag word tradisioneel gereduseer tot abstrakte konsepsies van oorsaak en gevolg wat aanleiding gee tot twee abstrakte vrae waarmee die dogmatiek reeds vir baie lank besig is: die eerste vraag is: is skepping, skepping uit niks d.w.s. "creatio ex nihilo" of is skepping, skepping uit absolute of

Beide dié abstrakte vrae het aanleiding gegee tot 'n oorvereenvoudigde en ongedifferensieerde verstaan van skepping as 'n proses van produksie, waaragter nie terug gevra kan word nie en waarvan alles wat geskep is, absoluut afhanklik is. Die dogma van absolute afhanklikheid het 'n oorvereenvoudigde patroon van mag tot stand gebring wat veronderstel dat die skepping absoluut afhanklik is van 'n transendente realiteit. Dié konsep van skepping en die gebruik van mag, is volgens Welker vreemd aan Genesis 1 en 2:

Weder Gen 1 noch Gen 2 beschreiben Gott als ein höchstes Wesen, das nichts anderes tut als in bloßer Selbstgenügsamkeit das geschöpfliche Sein zu verusachen und hervorzubringen. Weder Gen 1 noch Gen 2 beschreiben die Schöpfung als die Totalität, die Welt oder die Natur mit dem Zusatz eines externen Grundes, auf den sie in bloßer Abhängigkeit bezogen sei (1995h:20).

Nòg Genesis 1 of 2 beskryf volgens hom God as die hoogste wese wat in suiwer selfgenoegsaamheid niks anders doen as om skeppingsmatige wesens te produseer en te veroorsaak nie. Nòg beskryf een van die twee hoofstukke die skepping as 'n totaliteit, die wêreld of natuur wat absoluut afhanklik is van die eerste oorsaak van produksie. Volgens Welker korrespondeer slegs enkele van God se handeling met die patroon van produksie en afhanklikheid. Volgens hom is die teendeel eerder waar: die tekste beklemtoon juis die **reaktiewe** ervaring en handeling van God in die skepping. Hy stel dit só:

Die schaffende Gott ist nicht nur der agierende, sondern auch der reagierende, auf das Geschaffene eingehende Gott. Der schaffende Gott läßt sich mit der Eigenständigkeit, Neuartigkeit, sogar mit der Vervollkommnungsbedürftigkeit des Geschaffenen konfrontieren ... Reaktion in Wahrnehmung, Wertung, Benennung und scheidendem Eingriff, Raumgebung für die Eigenaktivität des Menschen und Reaktion in der Beseitigung einer erkannten und nicht spontan, nicht ohne weiteres abwendbaren Notlage: Das alles gehört nach Gen 1 und 2 zur Schöpfung! (1995h:21).

Dit is nie moontlik om Welker se baie kreatiewe eksegeese volledig te herhaal nie. Hy wys daarop dat daar min sprake is van produksie-gevolg patrone in die skeppingstekste. God word as skeppende en as reaktiewe wese uitgebeeld. God evalueer sewe maal wat hy geskep het en elke keer sien God dat Hy goed geskep het. God laat naamgewing toe, twee maal gryp God in om te skei wat hy reeds geskep het. En finaal, handel God op 'n reaktiewe wyse wanneer Hy die nood, eensaamheid en hulpeloosheid van die mens wat hy geskep het, raaksien. God se

relatiewe chaos? Die tweede vraag is of skepping verstaan moet word as 'n eenmalige gebeurtenis of as 'n aaneenlopende gebeure? Die eerste vraag hou sigself besig met die alternatief: "creatio ex nihilo" of skepping uit chaos? Is skepping 'n kwalitatiewe sprong van niks na iets? Is skepping 'n kwalitatiewe sprong van 'n situasie wat geen basis bied van waaruit iets gebore kan word, en waarvan niks gesê kan word nie tot 'n punt van determinasie wat die begin is van alle verstaan? Of is skepping 'n proses van produksie uit chaos? Is dit die produksie van hoër vorme van struktuur in 'n situasie waar struktuur afwesig of relatief afwesig is? Die tweede vraag hou sigself besig met die alternatief of die proses van produksie en oorsaak net die aanvangsmoment vir die verloop van die wêreld is en of dit 'n deurslaggewende voorwaarde is vir alles wat gebeur? Welker meen dat albei vraagstukke onderlê word deur die konseptuele abstraksie van skepping as oorsaak-en-gevolg (Welker 1995h:17-19).

reaksie op die nood word gedetailleerd weergegee en het die differensiasie van die mens in man en vrou tot gevolg. Volgens die klassieke skeppingstekste is al die reaktiewe handeling deel van God se oorspronklike skepping. Die skeppende God word gekonfronteer met die vryheid en oorspronklikheid van dit wat Hy geskep het en Hy reageer evaluerend en selfs lerend op die konfrontasie.

Welker wys daarop dat die abstraksie van skepping as produksie en absolute afhanklikheid nie alleen God se reaktiewe handeling op die skepping onderspeel nie, maar dat ook skepsels se kreatiewe skeppende aktiwiteit in die skeppingsproses ontken word. In beide tekste geniet menslike aktiwiteite 'n hoë waarde, veral ten opsigte van die kultivering van die natuur. Dit word veral in die vroeë skeppingsweergawes beklemtoon wanneer diere name ontvang. Die naamgewing van diere is vir Welker die begronding en begin van kultuur. Dit word ook gedemonstreer in die latere skeppingsverhaal waarin die hele skepping na 'n rusdag stuur.

Volgens Welker verwoord die produksie-gevolg model met sy magspatrone van absolute afhanklikheid die ingehoue ang om te veel mag aan skepsels toe te ken. Die ang is volgens hom vreemd aan die klassieke skeppingstekste, omdat die mens se differensierende handeling in die tekste op dieselfde vlak as God se kreatiewe handeling geplaas word (1995h:20). Dit is nie alleen God wat skei nie, maar ook sy skepsels. Nie alleen God wat regeer nie, maar ook sy skepsels. So regeer die sterre volgens Welker deur die vestiging van ritme, differensiasie en die geskenk van orde (Genesis 1:14-16). Waar die oorsaak-afhanklikheidsmodel op skeiding en hiërargiese ordening fokus, fokus die klassieke skeppingstekste op die interafhanklikheid en samewerking tussen Skepper en skepsels. Skepsels se kreatiewe aksie is dus 'n konstituerende element van God se skeppingshandeling.

In sy artikel *Schöpfung und Imago Dei: Christliche Überlieferung und biblische Basis* (1997i:28) meen Welker dat skepsels se kreatiewe handeling nie alleen 'n konstituerende element van God se handeling is nie, maar selfs plaasvervangend vir God se skeppingshandeling kan funksioneer. Welker gaan sover as om te sê dat daar nie 'n helder differensiasie tussen God se aktiwiteit en die skeppingsaktiwiteit van sy skepsels is nie. Indien die klassieke skeppingsverhale nie met die distorsiewe bril van die produksie-afhanklikheidsmodel gelees word nie, trek Welker twee konklusies uit bogenoemde uiteensetting:

Die weergawes wat God se kreatiewe aksie beskryf, kan nie alleen as die aktiwiteit van produksie en oorsaak verstaan word nie. God se reaktiewe handeling van persepsie, evaluering, naamgewing is ewe oorspronklik aan God se skepping.

Die tekste verbind op 'n hoogs gedifferensieerde wyse God se skeppingshandeling van produksie met skepsels se eie gevarieerde aktiwiteit. Skepsels skei, regeer, skep en reproduseer. Skepsels se eie aktiwiteit is nie alleen 'n konsekwensie van God se aksie nie, maar 'n konstituerende deel van die proses van skepping.

Laasgenoemde insig van Welker word ook terug gevind in sy verstaan van die relasie tussen die opgestane Christus en die kerk as "liggaam van Christus". In **hoofstuk 4**, wanneer Welker se verstaan van die evangelie bespreek word, sal aangetoon word dat die opgestane Christus nie sonder syndes bestaan nie en dat die kreatiewe handeling van dié syndes op dieselfde vlak as die handeling van die opgestane Christus en selfs plaasvervangend vir die handeling van die opgestane Christus kan wees. Welker bevestig dus nie alleen die radikale pluralistiese aard van die skepping nie, maar ook van die kerk van Christus. Hy doen egter veel meer. Welker het 'n kleintjiedood aan die slagoffermentaliteit van die kerk in die publieke sfeer. Volgens hom kan die regte verstaan van God se teenwoordigheid in die skepping, die kerk help om deur ervarings van magteloosheid te breek.

2.3.1.2 Welker se definisie van skepping

Die deurbreking van die oorsaak-gevolg model beteken dat Welker 'n kreatiewe inhoud aan die begrip skepping gee. Die kritiese vraag wat aan Welker gevra word is of daar hoegenaamd onderskei kan word tussen Skepper en skepsels? Is dit moontlik om in beginsel te sê wat skepping is? Is dit moontlik om genoegsaam te onderskei tussen God se aktiwiteit en die spesifieke aktiwiteite van God se skepsels? Welker beantwoord die vraag bevestigend en gee soos volg inhoud aan die begrip skepping. Skepping is vir hom die konstruksie en die instandhouding van verskillende interafhanklike skeppingsmatige omgewings wat in 'n assosiatiewe verhouding tot mekaar staan. God skep deur verskillende skeppingsmatige omgewings in vrugtevolle assosiasies van interafhanklike relasies met mekaar te bring wat lewe as sodanig bevorder (1995h:26).

Beide skeppingsberigte beskryf vir Welker met groot subtiliteit die konstruksie van assosiatiewe interafhanklike relasies tussen verskillende skeppingsmatige omgewings. 'n Eenvoudige sistematiese sfeer is nog nie skepping nie. Skepping is nie die basiese kwalitatiewe struktuur van alles wat is nie. Die verskillende skeppingsmatige omgewings het te doen met die interrelasionaliteit van mense en plante, van mense en diere en van plante en diere met mekaar. Die konsep "skeppingsmatige omgewings" sal verder verhelder word wanneer Welker se verstaan van die interrelasionele verhouding tussen hemel en aarde aan die orde kom. Voorlopig kan daarop gewys word dat Welker hier spesifiek na die uitdrukking: "*elkeen na sy eie soort*" in Genesis 1 verwys, asook na die gemeenskap van verskillende groepe en spesies van plante en diere met mekaar. Skepping is nie 'n homogene, monogestruktureerde lewenssfeer nie, maar 'n assosiasie van verskillende interafhanklike sfere wat lewe as sodanig in stand hou:

Schöpfung heißt Aufbau und Erhalt eines Zusammenhangs von Interdependenzverhältnissen verschiedener geschöpflicher Bereiche. Gott schafft, indem er verschiedene geschöpfliche Bereiche in fruchtbare, lebensförderliche Interdependenzzusammenhänge bringt (1995h:25).

Skepping is vir Welker die interafhanklikheid tussen verskillende lewensdomeine. Dit is eers in die bestemdheid op mekaar en in die verweefdheid met mekaar dat die pluralistiese lewensdomeine skepping word. Welker het dus nie 'n substansiële verstaan van die skepping nie, dit is vir hom veel eerder 'n voortdurende proses van wording, omdat skepping die kreatiewe interrelasie van verskillende lewensfere is. Hy toon op 'n briljante wyse aan dat die Joods-Christelike tradisie veel maak van die assosiasies van *differensialiteit* van die interafhanklike skeppingsmatige omgewings. Die tekste maak dit onomwonde duidelik dat God die wêreld skep as "aarde" en "hemel". Die insig dat God nie alleen die wêreld as aarde geskep het nie, maar ook as hemel is 'n baie belangrike insig in Welker se skeppingsdenke wat later in die hoofstuk verder ontwikkel word.

2.3.1.3 Die interdisiplinêre kritiek van abstraksies

Die opskrif van Welker se hoofbron oor die skepping, *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h), vertel alreeds dat skepping en die natuurlike werklikheid nie saamval nie. Skepping is die kreatiewe "meer" of die resultaat van verskillende geskape lewensfere wat van mekaar verskil, maar tegelyk assosiatief en daarom kreatief aan mekaar verbonde is. Die taak van die teologie is volgens Welker om die strukturele patrone wat met die skepping gegee is, saam met ander wetenskappe te bepaal en (in ons baie maal chaotiese kultuursituasie) te verhelder.

Volgens Welker kan menslike denke nie anders as om met die hulp van abstraksies met die skeppingsmatige werklikheid om te gaan nie. Hier sluit hy natuurlik aan by Whitehead se kultuurteorie wat met die vertrekpunt werk dat elke kultuur opgebou is uit 'n verskeidenheid van kulturele kodes. Hy stel sy aansluiting by Whitehead soos volg:

Wir können nicht ohne Abstraktion denken; deshalb ist es von äußerster Wichtigkeit, unsere Abstraktionsweisen sehr sorgfältig zu überprüfen." Alfred North Whitehead hat in seinen philosophischen Hauptwerken immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß unser Denken und unser Kultur von einem Bündel von bewußten und unbewußten Abstraktion gesteuert werden, die Möglichkeiten und die Grenzen unseres Erlebens und Handelns determinieren. Er hat die Hauptaufgabe der Philosophie als Aufdeckung und Kritik dieser Abstraktionen bestimmt (1995h:32).

Welker reken net soos Whitehead dat ons nie sonder abstraksies kan dink en leef nie, maar dat dit belangrik is om voortdurend die bewuste en onbewuste abstraksies wat die moontlikhede en grense van ervaring en handeling binne die teologie en kultuur onderlê, te kritiseer en te hersien. Whitehead self waarsku dat 'n kultuur wat nie voortdurend sy eie abstraksies oopbreek en kritiseer nie, gedoem is tot steriliteit (Whitehead 1947:86).

Welker sien sy eie bydrae tot die gesprek rondom pluralisme om die abstraksies wat die religieuse lewe, simbole en temas wat moderne kulture onderlê, te kritiseer en te hersien. Hy is oortuig dat die taak wat Whitehead vir die filosofie formuleer het, ten diepste 'n interdisiplinêre taak is en dat dit nie aan die filosofie of die teologie oorgelaat kan word nie, omdat die

abstraksies wat kulture onderlê in 'n veelheid van kontekste, soos literêre tekste, dogmatiek en religieuse gemeenskappe gelokeer is. Die rigtinggewende abstraksies in 'n kultuur se krag lê juis in die feit dat dit in 'n pluraliteit van kontekste wat mekaar ondersteun, funksioneer.

Denkers wat geleer het om met patrone van denke en sistematiese strukture te werk, moet volgens Welker met mekaar saamwerk om die historiese en kontemporêre kontekste waarbinne simbole funksioneer te rekonstrueer. Om die rigtinggewende abstraksies onder resente omstandighede te kritiseer, is die interdisiplinêre samewerking van eksegetiese, sistematiese teologie, filosofie en sosiale wetenskappe vir Welker nodig. Bewus van sy eie kulturele voorveronderstellings en beperkings, wil Welker die moontlikhede wat in die Bybeltekste opgesluit is om die rigtinggewende teologiese konsepte en abstraksies in moderne kulture te transformeer, verhelder.

2.3.2 Engele en God se pluralistiese teenwoordigheid in die skepping

Om die krag van God se Woord in moderne samelewings te herwin, beteken vir Welker dat die dogmas van die teologie, wat hul werklikheidsoriënterende krag verloor het, op 'n kritiese wyse wêr aan die ryk en komplekse pluralistiese tradisies van die Skrif onderwerp moet word. Welker se eksegese van engele in die Bybelse tradisies speel op die punt 'n tweekledige rol. Ten eerste bevestig dit vir hom dat die veelheid van Bybelse tradisies wat op die oog af onversoenbaar lyk, konsistent is en deur 'n komplekse rasionaliteit onderlê word. Ten tweede dui die engele simboliek op die ryk geskakeerde, pluralistiese wyse waarop die Bybel oor God se teenwoordigheid in die skepping praat. Die engele simboliek is vir hom 'n helder deurbreking van die dialogiese God-mens denkskema en 'n aanduiding van die feit dat God ons van "alle kante omring".

In aansluiting by Whitehead se komplekse metafisika, is dit vir Welker belangrik dat die verskillende Bybelse tradisies juis in hul differensialiteit met mekaar in dialoog gebring word. Welker se bespreking van engele in die Bybelse tradisies bevestig **eerstens** die komplekse rasionaliteit wat volgens hom die Skriftradisies onderlê. 'n Teologie wat sy vertrekpunt in die Bybel neem, sal volgens hom gereeld op ervarings stuit wat op die lange duur nie in die dominante moderne werklikheidsbeskouing inpas nie. Sulke onverwagte of onbekende ervarings kan in hul innerlike konsistensie juis lig werp op ander geloofservarings wat in verhouding staan met natuurlike ervarings (1995h:70). **Tweedens** verhelder die engele tradisies in die Bybel volgens Welker die **partikuliere** wyse waarop God kontak maak met die skeppingsmatige werklikheid asook God se **universele** heerlikheid. Engele is figure wat kontak bemiddel tussen die partikuliere, pluralistiese skeppingsmatige werklikheid en die universele werklikheid van God. Die kompleksiteit van die figure is vir Welker dus 'n deurbreking van die "Ich-Du" teologiese reduksie.

In die volgende paragrawe sal aangetoon word hoe engele in die boodskappertradisie die selfeindigheid van God in die skepping beteken. Engele in die boodskapperstradisie beteken allereers die relativering van 'n gevestigde, naturalistiese werklikheidsbestaan en tweedens die transformasie van die werklikheid tot voordeel van 'n groter gemeenskap. Engele funksioneer tweedens ook sterk in 'n doksologiese konteks, waarin engele as verteenwoordigers van God se mag die geskape werklikheid voor God se troon verteenwoordig. In die bespreking van die "serafs" en "cherubs" sal aangevoer word dat die figure aards-geskepe elemente voor God se troon representeer wat onder aardse kondisies onvoorstelbaar is. Die oorkompleksiteit van die figure dui volgens Welker daarop dat alle aardse voorstellings van mag reduksionisties van aard is. Hiermee sê Welker implisiet dat die natuur en geesteswetenskappe se voorstelling van die werklikheid en hantering van pluraliteit altyd reduksionisties is en nie sonder skeppingskennis werklik oor die geheel van die werklikheid kan praat nie.

2.3.2.1 Die onttrekking en self-eindigheid van God

Engele hou volgens Welker verband met die probleem van God se partikuliere kontak met die individuele en veral met die skeppingsmatige werklikheid. Hoe kan God, wat nie eers deur die hemele bevat kan word nie, visueel met sy eindige skepsels kontak maak? Welker beantwoord die vraag vanuit verskeie Bybeltekste deur 'n eksegeese van Yahweh of God se engele te doen. Dié God wat nie deur die hemel bevat kan word nie, is sensitief vir en maak kontak met die skeppingsmatige werklikheid deur engele. Die dogma van engele handel vir Welker nie alleen oor God se simpatieke luister na menslike behoeftes nie, dit gaan veral oor die wyse waarop God met sy skepsels kommunikeer. Hy beskou engele wat as God se boodskappers in die Skrif optree as die onttrekking en sametrekking van die self en die konkretisering van die self aan God se kant ter wille van spesifieke individue in partikuliere situasies:

Der Engel ist anzusehen als eine Selbstzurücknahme, eine Selbstkontraktion, eine Selbstkonkretion Gottes, worin und wodurch Gott sich bestimmten Menschen in bestimmten Situationen offenbart (1995h:72).

Indien die mens boodskappers stuur om 'n boodskap namens hom of haar oor te dra, vermenigvuldig die mens sy teenwoordigheid. Met God, volgens Welker, is die omgekeerde waar. Wanneer God in 'n engel teenwoordig is, handel dit oor die relatiewe eindigheid van God self. Daarom is die selfbekendmaking of selfopenbaring van God deur middel van 'n engel nie durend of herhaalbaar nie. Dit is hoekom engele in die Skrif altyd verdwyn en nooit terugkeer nie.

Engele is volgens Welker in die taal van die twintigste eeu eksistensiële figure en nie suiwer empiriese gebeure wat gemeet en bestudeer kan word nie. Dit is eenmalige gebeure en daarom altyd empiries kontroversieel. Indien engele beskou word as skepsels kan dit nie as natuurlike skepsels beskou word nie. Engele moet ook nie beskou word as die uitbreiding of verlenging van God se mag nie. Engele is juis die sametrekking of kompaktering van God se

mag. Die sametrekking van God se mag beteken dat dit weer moet "ont"-kompakteer of dat dit weer moet verdwyn. Hoewel God se engele midde God se skepsels op aarde funksioneer, word dit nie 'n moment van God se skepping op aarde nie. Engele verskyn, maar hulle word nie inwoners nie. Engele sterf nie, maar verdwyn.

Ich möchte erstens festhalten, daß der Engel, der als Bote auftritt, gegenüber menschlichen Boten nicht Erscheinung einer Machtexpansion eines Herrschers ist, sondern die Erscheinung einer Machtkontraktion Gottes. Diese Machtkontraktion Gottes bedarf – um Gottes Gegenwart nicht zu verstellen – der Zurücknahme, sie muß wieder verschwinden. Zweitens muß beachtet werden, daß diese Machtkontraktion in dem Boten Gottes wohl unter dem natürlich-geschöpflichen Sein auf Erden wirkt, daß sie auf dieses Sein einwirkt, es bestimmt, daß sie aber nicht zu einem solchen natürlich-geschöpflichen Sein auf Erden wird. Engel erscheinen, aber sie werden nicht seßhaft. Engel verschwinden, aber sie sterben nicht (Welker 1995h:73).

Engele is verder vir Welker ook die konkretisering en materialisering van die volheid van God se heerlikheid. Engele konkretiseer God se heerlikheid sonder om dit te negeer of te beperk. Volgens Welker vind daar 'n komplekse omruiling van identiteit tussen God en engele plaas (1995h:73). In die proses van God se selfbekendmaking of representasie vind daar 'n omruiling van identiteit plaas en word God self teenwoordig tot voordeel van die skeppingsmatige en eindige wêreld op die voorwaardes van die skeppingsmatige en eindige werklikheid.

Uit Welker se beskrywing van die selfonttrekking, selfkompaktering en selfkonkretisering van God deur engele as boodskappers kan veral **twee konklusies** getrek word. Die **eerste** is dat die verskyning van engele (as die reduksie, selfeindigheid en onttrekking van God) lei tot die deurbreking van die geroetineerde en naturalistiese werklikheidsverstaan met 'n noodwendige nuwe persepsie van die werklikheid.¹⁷ God se engele maak die relativering en oplossing van gevestigde werklikheidsperspektief moontlik wat min of meer altyd lei tot 'n transformasie van die werklikheid.

Tweedens is dit van belang om daarop te wys dat die boodskappe van engele nie alleen gerig word tot menslike individue in konkrete individuele situasies nie. Dit is altyd 'n boodskap wat reageer op 'n tipiese situasie van spanning en konflik. Ten spyte van die enkelvoudigheid, onherhaalbaarheid en individualiteit van die situasie waarin die engele van God verskyn, open engele tipiese gemeenskap of selfs universeel relevante, representatiewe, maar steeds

¹⁷ Welker (1995h:75) toon aan deur sy eksegeese van Num. 22:22-23, waar 'n boodskappersengel aan Bileam verskyn en Bileam se donkie begin praat, hoe eers die kommunikasiebeperkinge tussen God se skepsels verwyder word en hoe Bileam meteens die vermoë het om grense wat in die natuurlike gang van sake onsigbaar was, te erken. Die prosesse geskied gelyktydig. Grense van verstaan tussen aardse skepsels word opgehef en terselfdertyd word 'n sensitiwiteit gebore vir grense en gevare wat nie outomaties erkenbaar is in die aardse en skeppingsmatige sfeer van die werklikheid nie. Die natuurlike persepsie van die werklikheid word dus gerelativeer. *"Aufhebung von Grenzen der Verständigung zwischen dem Irdisch-Geschöpflichen und Sensibilisierung für Grenzen und Gefahren, die sich im Irdisch-Geschöpflichen nicht selbstverständlich zu erkennen geben - dies geht mit der Erscheinung des Engels offenbar einher."*

ontoeganklike ervarings van die werklikheid. God begelei mense deur engele in situasies van konstante onsekerheid en situasies van konstante bedreiging. Die verskyning van boodskappersengele verander private na publieke selfverstaan. God se engel verskyn nooit om private openbarings te maak nie. Welker gaan sover om te sê dat suiwer private openbarings wat suiwer persoonlik en individueel bly, sonder enige gevolge vir die gemeenskap, nooit ontmoetings met engele van God is nie. In engele maak God individueel kontak ter wille van relasies van 'n gemeenskap (1995h:74).

2.3.2.2 Engele en die heerlijkheid van God

Naas die boodskapperstradisie is daar ook 'n ander tradisie in die Skrif waarin God se engele aan die orde kom. Die tweede verwysing na engele word in 'n politieke metafoor gevind, waarin die engele om God se troon vergelyk word met 'n koning wat op sy troon sit - omring deur sy hofdiensmaats. Analogies aan dié beeld word daar in die Skrif ook na engele wat rondom God se troon vergader, verwys. Dié tweede verwysing na engele hou vir Welker direk verband met die universele verteenwoordiging van 'n pluraliteit van skepsels voor God. Die beeld van engele wat rondom God se troon vergader, is vir Welker 'n pragtige metafoor om uiting te gee aan die monistiese en pluralistiese teenwoordigheid van God se mag in die werklikheid. Welker wys hoe die Bybel deur die engeleleer op ten minste vier wyses die volheid van God se persoon ontwikkel.

Ten eerste is die engele rondom God se troon veelvoudig, trouens te veel om te tel. Tweedens kan die engele as representasies of verteenwoordigers van persone, state, epogte en gemeenskappe wees. Engele representeer dus in die boodskappertradisie God se mag partikulier, voor die geskape wêreld, maar andersom representeer die geskape ook God se mag voor God se troon. Engele kan dus beskou word as gepersonifieerde sentrums van mag en religieuse betekenis. Die engele wat te veel is om te tel en wat sosiale mag beliggaam, is derdens met oorgawe op God gesentreer en gefokus. Dié engele staan in diens van God en is gereed om deur God in diens gestel te word. Baie belangrik is dat dié engele wat oor sosiale mag beskik, nie God se mag demonstreer en konkretiseer deur ang en vrees nie. God se mag word vierdens gedemonstreer deur God te prys, d.w.s. in die doksologiese.

Doksologie beteken veel meer as die erkenning, bevestiging of die blote ekspressie van dank vir 'n bepaalde daad van God.¹⁸ In die handeling van lofprysing en verheerliking, oorskry en transendeer hemelse en aardse wesens hul perspektief op God en hul ervaring, van God. Die transendering van die self, die relativering van die self se perspektief en ervaring, is vir Welker struktureel verbonde aan die verdwyning van die boodskappersengele. Doksologie verwys

¹⁸ Welker (1995h:81) is oortuig dat Barth se engeleleer nie die onderskeid helder genoeg maak nie. Barth onderskei vir hom nie helder genoeg tussen engele as boodskappers en engele van die engelehof wat God se heerlijkheid doksologies besing nie. Om dié rede kan Barth volgens Welker nie duidelik onderskei tussen die relasie tussen God se regering (*Herrschaft*) en God se heerlijkheid (*Herrlichkeit*) nie.

verby alle tyd-ruimtelike konkrete en persoonlike ervaring en kennis van God, verby alle motiewe van lofprysing en danksegging. Hemelse doksologie beteken dat 'n groot getal engele as sentrums en representasies van aardse gemeenskap en mag die heerlikheid van God reflekteer. Paradoksaal geformuleer, beteken dit dat die mag en heerlikheid van God begrypbaar word in die onbegryplikheid daarvan. Die begryping van die onbegryplike, die berekening van die onberekenbare is 'n fundamentele deel van hemelse engeleleer:

In der himmlischen Doxologie, im ansteckenden, im sich ausbreitenden und über sich selbst hinausweisen den Gotteslob einer unübersehbar großen Zahl von Dienern Gottes, die ihrerseits als Zentren und Repräsentanten irdischer Gemeinschaft und Macht angesehen werden können, wird die Macht und Herrlichkeit Gottes gespiegelt, wird diese Macht und Herrlichkeit Gottes reflektiert. Paradox formuliert, wird in dieser Doxologie die Macht und Herrlichkeit Gottes auch in ihrer Unvorstellbarkeit vorstellbar (1995h:75).

Welker kompliseer die hiperkomplekse logika van die engele in die Skrif deur ook aan te sluit by die representasie van individuele figure wat langs die troon van God staan. In aansluiting by Herman Gese, is die serafs en cherubs nie figure wat afgeskryf kan word as simbole wat uit vreemde religieuse en mistieke konseptuele wêreldes oorgeneem is nie. Dit is veel belangriker om te vra hoekom daar behoefte was aan sulke representasies, vorme en figure?

Welker beskryf die figure as meer-geskape figure (*mehr-geschöpfliche Gestalten*). Hiermee bedoel hy dat die figure 'n assosiasie van aards-geskape elemente representeer wat onder die geskape kondisies ondenkbaar, onvoorstelbaar en onmoontlik is. Serafs en cherubs is figure wat die bekende orde en tipologie deurbreek. In die figure word geskape elemente saamgevoeg wat vir mense onbekend is en wat ook nie onder aardse kondisies ervaar kan word nie. Dit lyk asof die figure hul oorsprong het in die tyd van die skepping voor skeiding en differensiasie, dit wil sê in die hemel. Volgens die interpretasie bestaan daar vir Welker geen twyfel dat aardse figure armer is aan moontlikhede en mag nie (1995h:83).

Teenoor die krag uitgedruk in die lof van die engele, wat terselfdertyd gerelativeer is in terme van wie God is, is alle aardse mag reduksionisties van aard. Alle aardse skepsels is gereduseer, verminderde potensiaal en geskeide skepsels teenoor die hiperkomplekse werklikheid van die engele. Die engele in die hemel representeer 'n kombinasie en volheid van mag en werklikheid waarteenoor alle aardse skepsels, beide kultureel en natuurlik, reduksionisties voorkom. Welker praat van die engele as oor-komplekse werklikhede. Die engele is komplekse werklikhede wat nie deur mense bevat kan word nie. Dit is alleen in doksologie dat mense by hemelse relasies ingelaat kan word.

2.3.3 Die pluralismes van die aarde en die universaliteit van die hemel

Volgens Welker beteken skepping die kreatiewe interrelasionaliteit van verskillende selfstandige lewensfere. Die Bybelse tradisies gebruik volgens hom die konsepte "hemel" en "aarde" om die radikale spanning tussen eenheid en veelheid, tussen eenheid en pluraliteit in God se goeie skepping te byeen hou. Vervolgens sal aangetoon word hoe Welker die Bybelse konsepte hemel en aarde in 'n pluim van betekenis laat ontplof om sodoende die gegewe pluralistiese gestalte van God se skepping, te bevestig.

2.3.3.1 Aarde as 'n aktiewe en leweskeppende omgewing

Om die pluralistiese karakter van die aarde te verstaan, moet die konsep "aarde" volgens Welker losgemaak word van die huismetamorfeë waarin Barth en Moltmann dit hanteer. Die huismetamorfeë is volgens hom onvoldoende, omdat die aarde in dié metaforiek alleen instrumenteel is as 'n omgewing tot voordeel van lewe (1995h:64). So gesien gaan die kragtige, lewensgenererende karakter van die aarde volgens Welker verlore. Hy wys daarop dat die aarde in die skeppingsverhale van die Bybel die voortbring van lewe as sodanig onderlê, sonder om self gereproduseer te word:

Die Erde als lebensförderliche und Leben hervorbringende Umgebung ist das Primäre... Die Erde als Umgebung von Pflanzen- und Tierwelt bringt sich individuell selbst reproduzierende Wesen hervor, ohne sich - die Erde - selbst als Individuum noch einmal zu reproduzieren (1995h:65).

Die verskil tussen die aarde en 'n huis lê in die **eie-aktiwiteit** van die aarde. Die aarde is 'n selfstandige kragtige werklikheid wat 'n verskeidenheid van plante en dierewêreldes voortbring, wat selfstandig kan reproduseer, sonder dat die aarde in sy geheel reproduseer word. Die aarde reproduseer dus sonder om sigself te dupliseer (1995h:66). Die aarde bring lewe voort sonder om sigself voort te bring.

Die aarde onderskei sigself van 'n huis, omdat dit 'n aktiewe bron van krag of kragveld is. Die aarde is 'n kragveld waarsonder lewe nie moontlik sou wees nie. Welker verbind dus die poli-individuele karakter van die aarde met die vegetatiewe of selfproduserende aard van die aarde.¹⁹ Elkeen van die diere, plante of voëls, plant voort of reproduseer na sy of haar eie aard. Die poli-individuele selfstandige reproduksie word onderlê deur 'n bemagtigende omgewing wat daarop gerig is om lewe voort te bring. Die aarde is dus geskep om lewe in sy volle pluraliteit te onderhou. Welker se klem op die lewegewende en poli-individuele karakter van die aarde beteken dat **pluralisme** vir hom 'n **gegewe** is.

¹⁹ Hier sluit Welker (1995h:67) by 'n paar bekende teoloë aan: Sien K Berger, *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen* (1993), en J Lovelock, *The ages of Gaja. A biography of our living earth* (1988), R. Ruether, *Gaia and God, An Ecofeminist theology of Earth healing* (1993).

Dit is nie alleen die vermoë van die aarde om lewe te reproduseer en die vermoë om self-reproduserende individue te skep wat die huismetaforiek vir Welker onvoldoende maak nie. Daar is 'n tweede teologiese begrip wat in die uitleg van die skeppingsverhale onderspeel word en wat in moderne kulture betekenisloos geraak het, naamlik die begrip "**seën**". Volgens Welker laat teoloë na om te sien dat die lewenskeppende krag van die aarde ten nouste saamhang met die feit dat God die aarde geseën het. Hy lê 'n eksplisiete verband tussen seën en omgewing. 'n Mens kan volgens Welker seën bykans gelykstel aan omgewing (1995h:67).

Die onderwerp van seën en die skep van 'n selfonderhoudende en selfreproduserende omgewing hou vir Welker ook eksplisiet verband met die funksionering van die kultiese wette in die Bybel.²⁰ Daar is 'n direkte verband tussen die feit dat God die aarde geseën het en die onderhouding van kultiese wette om God se teenwoordigheid in die openbaar bekend te maak. Die feit dat God die aarde geseën het, maak van die aarde 'n kragtige lewenskeppende omgewing wat 'n direkte verband tussen die krag van God se Woord en die lewende aard van God se skepping beteken. Volgens Welker is die aarde as kragtige, lewenskeppende omgewing nie genoegsaam om God se verhouding met sy skepsels te beskryf nie. Volgens hom moet die konsep "**hemel**" as teologiese begrip herwin word om die verhouding van veelheid en eenheid van die skepping in die Bybelse tradisies te verstaan.

In die gesekulariseerde westerse kultuur het die begrip "hemel" bykans geen religieuse betekenis meer nie. Dit verwys gewoonlik vaagweg na die moontlikheid van vreugde na die dood. Verder word die begrip in die alledaagse spreektaal gereduseer tot sintuiglike persepsie en verwys dit gewoonlik na die "natuurlike", waarneembare hemelruim bo mense se koppe. Die hemel is die erkenning van die son, maan, sterre, reën en wind, maar dit is nie meer moontlik om die begrip "hemel" soos dit in religieuse taal funksioneer, met die natuurwetenskaplike verstaan van hemel te versoen nie (1995h:57).

Welker wil die onversoembare, eensydige en gereduseerde betekenis van die konsep "hemel" in die lig van sy definisie van die begrip skepping as die assosiatiewe relasie tussen interafhanklike lewensfere, herwin. Die sleutel van Welker se argument is dat God en die hemel nie identies is nie, maar dat die hemel soos die aarde, ook geskep is (1995h:58). Die skeppingsmatigheid van die hemel impliseer vir hom 'n deurbreking van Barth se transendensiebegrip en die abstrakte onderskeid tussen hemel en aarde. Volgens Welker wek die vroeë Barth die indruk dat God primêr in die hemel teenwoordig is. Met uitdrukings soos "*Gott im Himmel*", "*Licht von oben*", "*Bewegung senkrecht von oben*", "*das Neue von oben*" het daar in Barth se denke 'n identifikasie tussen God en hemel plaasgevind (1995h:58). Teenoor Barth se abstrakte identifikasie tussen God en hemel en sy absolute skeiding tussen God en

²⁰ Vergelyk afdeling (2.2) in die studie vir 'n eksplisiete uiteensetting van die verband tussen seën, omgewing en kultiese wette.

mens, gee Welker 'n baie meer vloeibare en kreatiewe inhoud aan die begrip hemel wat hy beskryf as die relatiewe en universele karakter van die hemel in die Skrif.²¹

2.3.3.2 Die relatiewe en universele karakter van die hemel

Volgens Welker funksioneer die konsep "hemel" in die wêreldbeeld van die Bybel in verskillende konseptuele domeine wat baie meer kompleks is as wat moderne mense vanuit hul natuurwetenskaplike wêreldbeeld oordeel. Dit is vir hom 'n distorsie en ongenuanseerde lees van Bybeltekste om die gebruik van die konsep "hemel" met 'n naïewe uitgediende "astronoom" of kosmologiese wêreldbeskouing wat glo dat die hemel oor die aarde span en die son om die aarde wentel, gelyk te stel (Welker 1994c:135). Volgens Welker vervang die natuurwetenskaplike wêreldbeeld nie die Bybel se komplekse spreke oor die hemel nie. Die natuurwetenskaplike spreke oor die hemel is vir hom slegs een ervaringsrelatiewe verstaan van die hemel (1994c:136).

Volgens Welker is daar in die werklikheidsbeskouing van die Bybel voortdurend sprake van die hemel as 'n eenheid en "die hemele" as 'n pluraliserende werklikheid (1994c:126).²² Die Bybel praat dus baie meer kompleks en gedifferensieerd oor die hemel as wat die natuurwetenskaplike wêreldbeeld erken. Die hemel het volgens hom in die Skrif 'n universeel omvattende en relatiewe karakter. Die hemel is dus vir Welker tegelyk die oorsprong en die onderliggende eenheid van skeppingsmatige pluraliteit.

²¹ Daar kan terloops daarop gewys word dat Welker se verstaan van die hemel en die kompleksiteit van die begrip hemel baie sterk korrespondeer met die funksionering van die konsep "God" in die denke van Whitehead se kosmologie. Volgens Welker verwar Whitehead "God" en "hemel" verkeerdelik met mekaar in sy denke. Die kritiese vraag is natuurlik of Welker se konsep "hemel" induktief uit die Skrif ontwikkel het en of dit van Whitehead se kosmologie oorgeneem is? Hoewel Welker se denke beslis deur die komplekse rasionaliteit van Whitehead onderlê word, oortuig sy verstaan van die konsep hemel as die laaste moment van transendensie wel. Welker slaag daarin om in al sy belangrikste werke **eksegeties** aan te toon dat die universele heerlijkheid van die hemel wat die beperktheid van partikuliere en objektiewe aardse perspektiewe oorskry, deel is van al die Bybelse spreke oor God se teenwoordigheid in die werklikheid. Die heerlijkheid van God se hemelse teenwoordigheid in die **skepping** kom mooi na vore in sy artikel oor engele in die boek *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h:69-80) wat reeds bespreek is. Die spanning tussen die universele heerlijkheid van die hemel en die beperkte aardse perspektief kom nêrens mooier na vore as in Welker se denke oor die **opstanding** van Christus nie. Sien hiervoor Welker se artikel, *Auferstehung* (1994a:39-49), asook sy artikel, *Resurrection and the reign of God* (1994d(3):3-16). Uiteindelik voer die **Gees** van God die ganse werklikheid tot die volheid van God se hemelse teenwoordigheid. Die hele laaste deel van Welker se boek, *God the Spirit* (1994c:300-343), kan geïnterpreteer word as die Gees wat die skepping tot die volheid van God se hemelse teenwoordigheid voer. Ook in sy nadenke oor die **nagmaal** hou Welker konsekwent vas aan die universaliteit van die hemelse heerlijkheid wat in die partikulariteit van die viering van die nagmaal opgeroep word. Sien Welker se boek oor die nagmaal met die titel, *Was geht vor beim Abendmahl?* (1999a).

²² Sien M Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead* (1981b:203). J Moltmann, *God in creation: a new theology of creation and the Spirit of God* (1985), en P. Miller, *Cosmology and world order in the Old Testament: the divine council as cosmic-political symbol. Horizons in Biblical Theology* (1987:53).

2.3.3.3 Hemel as eenheid en veelheid van transendensie

Die skeppingsverhale spreek vir Welker van die absolute en relatiewe, die universele en partikuliere voorstellings van die hemel. Die skeiding van lig en duisternis voor die skepping en die latere tweede skeiding tussen dag en nag, getuig vir hom van die absolute en relatiewe voorstellings van totaliteit wanneer die Bybel oor die hemel praat. Dit is vir Welker belangrik om te onderskei tussen die lig waarin God skep en die lig waaronder mense en ander skepsels leef. Die lig is nie identies nie, maar wel analogies aan mekaar verbonde. Die analogiese relasies maak godskennis vir God se skepsels moontlik wat onder aardse wetmatigheid leef. Hoewel God se skeiding tussen lig en donker nie identies is aan die skeiding tussen lig en donker deur die skepping van die sterre nie, is daar tog vir Welker analogieë tussen God se dag en ons dag, analogieë tussen God se tyd en ons tyd. Ook die tyd, ritme, aksie en lewe van ander skepsels is analogies verwant. God se skepping kan in grade van differensiasie met mekaar gekorreleer en gekoördineer word.²³

Welker wys baie mooi hoe die Bybel op twee wyses oor die hemel praat. Aan die een kant is die hemel sinlik waarneembaar en ervaarbaar as sigbare lugruim oor die aarde, warmte en reën, hael blits en donder. Dit is voor-die-handliggend dat die natuurlike kragte van die hemel lewe op die aarde bestem en beïnvloed. Soos met die herlees van Genesis 1 en 2 aangetoon is, bestem die hemel nie alleen biologiese lewe op aarde nie, maar ook die kulturele lewe. Die begrip hemel is fisies waarneembaar, maar tog nie manipuleerbaar of beïnvloedbaar nie. Die Bybelse waarneming en beskrywing van die hemel as kragte wat die natuurlike en kulturele lewe op aarde bestem, is vir Welker 'n baie belangrike insig waaraan dwarsdeur die tesis vasgehou moet word. Ook die nie-natuur kragte, wat deur die mens manipuleer kan word, word aan die hemel toegeskryf. Ook historiese en sosiale kragte van die menslike lewe kom van die hemel (Welker 1995h:60).

Die hemel is vir Welker egter nie alleen die oorsprong en lokalisering van kulturele en natuurlike kragte nie. Die hemel is self ook geskep wat vir hom beteken dat die hemel al die kragte wat tydruimtelik op die aarde uiteenval, byeen hou (1994c:141). **Die hemel het tegelyk 'n pluraliserende invloed op die aarde en is tegelyk die laaste eenheid of grondsamehang van alle pluralistiese kragte.** Die hemel het nie alleen 'n pluraliserende lewensvormende invloed op die aarde nie, maar is ook die laaste moment van homogeniteit van die werklikheid (1995h:61). **Hier kan reeds vooruit gewys word na Welker se verstaan**

²³ Welker meen as ons bogenoemde uitgangspunt verstaan, is dit ook moontlik om in te sien hoekom die priesterlike geskrifte die skepping in sewe skeppingsdae laat ontvou. Die skeppingsweergawes van Genesis 1 beskryf die gedifferensieerde verbande tussen die verskillende strukturele patrone van die werklikheid en lewensprosesse wat ons vandag in prosesse differensieer wat in die taal van die fisika, biologiese, en kulturele prosesse beskryf word. Vir 'n volledige uiteensetting van Welker se eksegeese kan sy artikel: *Creation: Big Bang or the work of seven days?*, *Theology Today* (52) (1995c:173-187), geraadpleeg word.

van God se Gees wat vanuit die hemel uitgestort is om God se geregtigheid universeel oor die aarde in 'n partikuliere differensialiteit van situasies te realiseer, sonder om die skeppingsmatige aard van die situasies op te hef.

Hoewel die hemel die aarde transendeer, is die hemel ook geskep. Die feit dat die hemel ook geskep is, beteken dat die hemel en die ooreenstemmende natuur en kulturele kragte onderworpe is aan die transendente wil van God. Vanuit 'n sekulêre perspektief geformuleer, beteken dit dat die lewe op aarde onderlê word deur 'n laaste samehang van ordening en interafhanklikheid wat prinsipieel kenbaar is (1995h:61). Dit is amper onnodig om dié insig van Welker vir die spanning tussen relativisme en pluralisme te interpreteer. Hoewel die skepping die pluraliteit en die selfstandigheid van God se skepsels radikaal bevestig, word dié plurale aard van die skepping deur 'n laaste universele grond of werklikheid, die hemel omvat. **Die pluralismes van die wet lei in die laaste instansie nie tot chaos en relatiwisme nie.** Die hemel beïnvloed nie alleen die natuurlike en kulturele kragte op die aarde nie, maar omvat en onderlê dit ook in die laaste instansie. Daar sal in **hoofstuk 4** aangetoon word dat die pluraliteit van die skepping deur die uitstorting van God se Gees uit die hemel bevestig word, maar dat dit juis die Gees is wat die pluraliteit van die werklikheid tot 'n laaste finale heerlike, eenheid voer en sodoende God se koninkryk realiseer.

Welker herinterpreteer dus Barth se uitdrukking, "*Sein Gottes im Himmel*" en gee 'n gans ander karakter as sy triomferende "*von oben*". Die feit dat God in die hemel is beteken dat die skeppende, regerende en ordende transenderende kragte van die hemel nie willekeurig geskied nie. Die mens se hoë sensibiteit vir onreëlmatigheid is vir Welker 'n duidelike bewys dat ook sekulêre mense, soos die Bybelstekste, 'n laaste relatiewe kontinuïteit en homogeniteit, ondanks alles differensialiteit, onbepaaldheid en ontoeganklikheid veronderstel (Welker 1995h:62).

Welker lê ook groot klem op die relatiwiteit van die kontinuïteit van die hemel. Dit is nie alleen die natuurlike waargenome hemel wat relatief is nie, maar ook die kontinuïteit van die kulturele hemel - die ervaring van tyd en teenwoordigheid is relatief en beperk. Die hemel verander van waarnemingshemel tot waarnemingshemel. Die hemel is verskillend oor verskillende mense en landskappe. Die differensialiteit van die hemel het nie alleen betrekking op die hemel oor die aarde nie, maar veral in die hemelruim wat verskillende planete en konstellasies insluit (Welker 1994c:138).

Ondanks die evidente diskontinuïteit, differensialiteit en vreemdheidservarings, veronderstel die hemel 'n laaste eenheid van geskape transendensie. Die hemel is dus universeel deurdadig dat dit alle volkere, kulture, klimaatstoestande en tye omvat. Ongeag van die pluraliteit van streke, kulture en klimaatstoestande wat op die aarde in tyd en ruimte onderskei kan word, bestaan almal gemeenskaplik onder die hemel met sy sterre, met die ordening en ritme en die natuurlike en kulturele aard wat daarmee saamgaan. Die hemel is 'n omvattende en komplekse realiteit, maar wat tog van die aarde af adekwaat bereikbaar en oopsluitbaar is (1995c:178).

Die feit dat die hemel die onderhouding is van assosiatiewe van interafhanklike relasies tussen natuurlike en kulturele lewensfere wat minder toeganklik is, impliseer vir Welker 'n deurbreking van die tradisionele naturalistiese verstaan van skepping (1995h:62). Die insig dat hemel en aarde interafhanklike assosiatiewe lewensfere is, en dat die hemel nie alleen die natuur, maar ook die kultuur op die aarde beïnvloed, het die allergrootste invloed op Welker se verstaan van **die wet** en die funksionering van die wet binne die Skrif. Die wet as die skep van verwagtingsekerheid en 'n sosiale toekoms deur pluraliteit te bevestig en te hanteer, ontspring dus ook in die hemel as die oorsprong en samevatting van alle kulturele kragte.

Die feit dat alle natuur en kulturele kragte deur die hemel beïnvloed word het ook 'n groot invloed op Welker se verstaan van **die evangelie**. Die feit dat die Gees "uit die hemel uitgestort is" beteken dat die Gees nie alleen in die kultuur werkzaam is nie, maar ook in die natuur (1994c:175). Welker dekonstrueer dus nie alleen die oorsaak-gevolg skeppingsmodel nie, maar ook die onderskeid tussen skepping as natuur wat geskei is van menslike handelinge as kultuur.²⁴

2.3.3.4 Die uitstorting van die Gees "uit die hemel"

In sy boek *Gottes Geist* (1992c) of *God the Spirit* (1994c), waarin Welker aan die hand van die pluraliteit van die Bybelse tradisies die gedifferensieerde teenwoordigheid van God se Gees vir vandag wil verhelder, ontgin Welker die uitdrukking dat God se Gees **universeel** vanuit die hemel oor alle **partikuliere** vlees uitgestort is. Soos reeds aangetoon, is die hemel vir Welker die oorsprong van **gedifferensieerde universaliteit**. Die aksie van God se Gees maak die universaliteit en onuitputlikheid van God se teenwoordigheid in die hemel in verskillende ervaringshorisonne en verskillende perseptuele domeine op aarde konkreet.

Die "uitstorting van die Gees uit die hemel" beteken vir Welker dat die Gees op 'n pluraliteit van wyses in die skepping effektief raak en die interafhanklike lewensrelasies in die volle diversiteit daarvan versterk en bevorder. Die feit dat die Gees vanuit die hemel uitgestort word as die plek van waar alle sosiale en natuurkragte ontspring, beteken dat die Gees in die proses van konkretisering onder aardse kondisies "hemelse relasies" tussen aardse lewensdomeine bewerk wat voorheen vreemd was vir mekaar. Natuur en kultuur raak kreatief oop vir mekaar:

²⁴ Hier word aangesluit by Welker se artikel *Schöpfung, Big Bang oder Siebentagewerk?* In *Glauben und Lernen* (1994e:126-140), waar Welker krities reageer op Stephan Hawking se boek *A brief history of time*. In die artikel maak Welker eksplisiet duidelik hoe nou verbonde natuur en kultuur in die skeppingsverhale funksioneer. Welker toon in sy eksegeese aan hoe skepping natuur en kultuur as interafhanklike assosiatiewe samehangende lewensfere insluit.

Nature and culture become open to each other. They enter into new, life-promoting, reciprocal interconnections. Bound up with this is God's act of making Godself present: divine revelation. The interconnection of universal breath and inexhaustibility, on the one hand, and of powerful concreteness and presence, on the other hand, is what is characteristic of heaven. The pouring out of the Spirit as a power that is also at work on earth makes it possible to experience this interconnection (1994c:145-146).

Die uitstorting van God se Gees uit die hemel beteken dat God se krag en teenwoordigheid spesifieke situasies, tye en kulture oorskry op 'n wyse wat erkenbaar, ervaarbaar en beskryfbaar is. 'n Situatie, kultuur of 'n spesifieke tyd is na die uitstorting van die Gees nie meer die allesomvattende raamwerk waarbinne die werklikheid ervaar word nie. God se Gees lê beslag op en transformeer onversoenbare lewensdomeine en ervarings wat volgens verskillende wette funksioneer, sowel as lande en kulture wat basies ontoeganklik is vir mekaar. Welker maak baie van die openheid wat die Gees bewerk tussen kulturele en natuurlike lewensrelasies. Natuur kan volgens hom in kultuur verander en andersom. Dit word moontlik vir verskillende lewensdomeine en ervarings om oor te gaan in mekaar en terug te keer na sigself uit mekaar. Die feit dat die aarde in die hemel gekonstitueer is, beteken dat die Gees in lyn met die motiewe van die wet hemelse geregtigheid en vrede oor die aarde versprei (Jesaja 32:15-18, en 44:3) (Welker 1994c:143).

2.3.4 Wet, skepping en natuurlike openbaring

Uit die voorafgaande afdelings is dit duidelik dat "skepping" nie substansieel gedink moet word nie, maar as die assosiatiewe relasies van verskillende geskape lewensfere tot mekaar. Hoewel die skeppingsfere van mekaar verskil, is hulle tegelyk assosiatief en daarom kreatief aan mekaar verbonde. Skepping is vir Welker nie dieselfde as die geheel, natuur of geskiedenis nie. Hy reageer skerp teen die reduksionistiese gelykstelling tussen skepping en werklikheid:

"Schöpfung ist nicht einfach "das Ganze". Andererseits sollten wir die heute gängigen Identifikationen von "Schöpfung" und reduktionistischen Erfassungen von Realität abwehren. "Schöpfung" ist nicht nur "die Natur" oder "die Geschichte" oder "die schlechthin dependente Existenz" (Welker 1995h:42).

Die probleem met die identifikasie tussen skepping en werklikheid is dat skepping met vae totaliteitsvoorstelling verwar word. Skepping is aan die een kant nie bloot die "geheel" van dinge nie, en ook nie die blote reduksie van die werklikheid nie. Skepping is nie die bloot "natuur", "geskiedenis" of 'n bestaan van "absolute afhanklikheid" nie. Volgens Welker is dit Johannes Calvyn wat ingesien het dat die identifikasie tussen skepping en werklikheid die gevolg is van die feit dat die mens gesonde verstand meer lief het as God se openbaring. Die gesonde menslike verstand werk met die veronderstelling dat ervaring en kennis van God nie vrylik toeganklik is nie. Die konsep "natuurlike openbaring" is op die punt in die teologie

ingevoer om 'n brug te slaan tussen geloof in die skepping en die mens se ervaring van die werklikheid.

Welker wys daarop dat die westerse mens deur gesonde verstand te gebruik spesifieke metodes aanlê om met die hulp van wiskundige operasies, komplekse eksperimente en analyses van tekste en persone, spesifieke kennis van die werklikheid te bekom. In die lig van die gesonde menslike verstand het navolgbare en oordraagbare kennis van God verdag geword. Insoverre mense hul op God se openbaring beroep het, het dit onwaarskynlik geword dat kennis en ervaring van God waarskynlik is. Die konsep van natuurlike openbaring is volgens hom in die teologie en algemene kultuur ingevoer om 'n brug te slaan tussen die geloof in die skepping en die werklikheid van ervaring (1995h:45).

2.3.4.1 Natuurlike openbaring as die skadukant van God se openbaring

Die algemene kultuur verbind geloof in God met ervaring en kennis van God, terwyl tegelyk veronderstel word dat die ervaring en kennis van God nie so maklik soos ander vorme van ervaring bekom en gereproduseer kan word nie. Hiermee word veronderstel dat die ervaring en kennis van God 'n ander soort kennis is as die kennis waarvan daar in wiskundige operasies, komplekse eksperimente en die analyses van tekste en persone sprake is.

As gevolg van bogenoemde veronderstellings is die begrip "natuurlike openbaring" volgens Welker ingevoer as redder uit nood. Die begrip "natuurlike" openbaring verbloem "common sense" suspisie en die ongeloof van die kultuur dat kennis en ervaring van God werklik moontlik is. Natuurlike openbaring word in die lig van die gesonde menslike verstand ingevoer om te verseker dat openbaring nie willekeurig word nie, maar gebind is aan die aardse-skeppingsmatige wêreld wat waargeneem kan word. Die natuurlike openbaring bind dus die Onsigbare God aan die werke van sy skepping (Welker 1995h:46).

Welker se betwyfeling van die onproblemitiese relasie tussen skepping en werklikheid bevraagteken egter dié religieuse verhelderende krag wat die natuurlike openbaring aangaande God se werke veronderstel. Hier kan Welker se kritiese stem teenoor die reduksionistiese benadering van die natuur- en die geesteswetenskappe gehoor word wat meen dat hulle sonder die teologie (en God se openbaring in Christus) uitputtend oor die werklikheid kan praat. Hierdie wetenskappe is in wese reduksionisties, omdat skepping tot werklikheid gereduseer word, en die komplekse, kreatiewe interrelasionele aard van God se skepping en God se openbaring in Christus nie verreken word nie.

Welker meen dat Calvin ons help om te sien dat daar in die natuurlike openbaring 'n identifikasie tussen skepping en werklikheid veronderstel word, waarmee krities omgegaan moet word. Sodra skepping en werklikheid met mekaar geïdentifiseer word, word skepping gesien as natuur of geskiedenis (Welker 1995h:47). Calvin se omgang met die natuurlike

teologie hou vir Welker twee groot winspunte in. Hy het daarop gewys dat die mens se natuurlike aanvoelingsvermoë vir die goddelike uiters vaag is. Kennis van God deur die mens se natuurlike aanvoeling vir die goddelike is volgens Calvyn nie-spesifiek en onbestemd. Dit is nie kennis waaruit 'n mens kan leef nie, maar kennis wat voer tot 'n bestaan van angs. Calvyn gee uitvoerige beskrywings van die vae kennis en die natuurlike godsdienstige aanvoeling van dié kennis wanneer hy beskryf hoe mense van dié kennis probeer wegvlug. Op die punt haal Welker Calvyn soos volg aan:

Eindringlich malt Calvin aus, wie die nur als natürliches Empfinden Gottes ausgeprägte Gewissensangst die Menschen umtreibt. Mag auch das empfindende "Wissen um Gott eine Zeitlang verschwunden scheinen – bald bricht es doch wieder auf und überfällt sie mit neuer Wucht! Kommt es einmal zu einem Schweigen der Gewissensangst, so ähnelt doch dieser Zustand dem Schlaf von Trunkenen oder Geistesgestörten, die nicht einmal im Schläfe Frieden finden können, weil sie immerzu von grausigen und schreckhaften Träumen gequält werden. So sind die auch die Gottlosen ein Beispiel und Zeugnis dafür, daß stets im Herzen der Menschen etwas wie ein Wissen um Gott (aliqua Dei notio) kräftig ist" (Welker 1995h:47).

Onrus in die aangesig van dié vae, onbestemde krag karakteriseer die natuurlike aanvoeling vir die goddelike. Die natuurlike aanvoeling vir die goddelike en die rustelose aktiwiteit van die menslike bewussyn oortuig die mens vandag steeds dat die werklikheid groter is as wat gesien en gehoor kan word en dat die mens geen aangewese kontrole en beheer oor die ganse werklikheid het nie (1995h:49). Die natuurlike kennis van God begroet ons nie as helder en bestemd nie, nie as 'n wilsgeordende geheel, as spits, sentrum of klaargekonstrueerde moment nie. Dit begroet ons ook nie as 'n persoon of in tradisionele figure en vorme van vroomheid nie. Dit vernietig inteendeel sulke patrone (1995h:50).

Die vae, alomteenwoordige krag van die goddelike wat angs in die menslike hart opwek, is volgens Calvyn nie volledig vaag en ongedetermineer nie. In afdeling 5 van boek 1 van die Institusie onderskei hy grade van klaarheid ten opsigte van die alomteenwoordige krag wat die mens omring. Hy verwys spesifiek na die skone orde van die wêreld, die struktuur van die natuur, die orde van liggame en die toeganklikheid van die werklikheid. Al dié faktore verwys na die krag en goddelikheid van God (1995h:48). Tog bly die vorme van verwysing na God onvolledig. Op die basis van natuurlike godsdienstige kennis kan alleen problematiese, relatiewe grade van sekerheid en vervulling bereik word (1995h:49).

Volgens Calvyn beklee mense hul onsekerheid en bygeloof konstant in piëtistiese terme. Religieusiteit en piëteit veronderstel dat menslike ervaring voldoende is om oor God te praat (1995h:49). Die bewuste of onbewuste strewe na klare, direkte, helder en bestemde kennis van God, lei volgens Calvyn op grond van natuurlike religieusiteit tot afgodery. Welker interpreteer Calvyn op die punt om kontemporêre vorme van afgodery te akkommodeer en te benoem. Volgens Welker buig die moderne mens nie meer voor hout en metaalgode nie, maar voor die massamedia, morele en politieke roetine, streeks en nasionale egoïsmes. Afgodery in die

moderne kultuur gee vir Welker aanleiding tot die uitbuiting en misbruik van die goeie wet van God. Die verabsolutering van die algemene openbaring en die misbruik van die wet in moderne samelewings word in die volgende hoofstuk meer volledig aan die orde gestel. Hier sal aangetoon word hoe Luhmann se verabsolutering van funksionele pluralisme en Habermas se oormaat vertroue in die morele diskoers van die samelewing lei tot die selfingevaarstelling van die samelewing en die ervaring van magteloosheid.

2.3.4.2 Die verhouding tussen skepping en openbaring

In die vaagheid, onvoorspelbaarheid en inkonsekwentheid ontbloom "natuurlike openbaring" volgens Welker die magteloosheid van mense om op hul eie helder en bestemde kennis van God te verkry. Daar is sekere ervarings, elemente en strukture van die wêreld wat die mens se religieuse gevoelens opwek, versterk en wat alleen relatiewe klaarheid bring, maar uiteindelik die mens terug werp op vaagheid en ambivalensie. Die rol van die morele diskoers in die moderne samelewing is vir Welker die heel beste voorbeeld hiervan.

Volgens Welker is die vraag wat gevra moet word, nie wat bemiddel helder kennis van God nie, maar wat gebeur met ons in God se openbaring. Sekere teologiese modelle werk met die veronderstelling dat openbaring ontmoeting is; 'n persoonlike konfrontasie met die andersheid, die uitdaging van en die gevange neem deur die Gans Andere. Die waarde van dié teologiese (dialektiese) modelle wat openbaring in terme van ontmoeting verstaan, lê vir Welker in die sterk negasiekrag wat aan God se openbaring toegeskryf word. Dié model negeer alle teologie wat meen dat die mens deur enige intrede of optrede tot Godskennis kan kom. Sonder die diskontinuiteit van ervaring bly 'n mens die gevangene van selfgemaakte vroomheid.

Die klem op die diskontinuiteit van die openbaring met menslike ervaring van die dialektiese model beteken dat die model nie werklik kan verduidelik hoekom openbaring helder kennis van God bemiddel nie. Openbaring is vir Welker veel meer as ontmoeting, konfrontasie en negasie. Dit is vir hom, in aansluiting by Rudolf Bultmann, veel eerder onthulling, die voortbring van die versteekte en verkondiging van die onbekende. Openbaringsteologie moet volgens Welker die klem laat val op die bepaalde karakter van God se openbaring. Die bepaaldheid van God se openbaring lê vir Welker in Jesus Christus (as die een Woord van God). In God se openbaring gaan dit om 'n bepaalde Naam, 'n bepaalde Persoon, 'n bepaalde Werklikheid, en die konfrontasie van 'n nuwe bepaalde Realiteit.

Die openbaring van Jesus Christus skep volgens Welker, in lyn met sy verstaan van die verhouding tussen Woord en Gees en sy Bybels-realisties vertrekpunte, 'n ervaringsfeer wat sonder die intrede van die geopenbaarde nie herkenbaar of deursigtig is nie. Openbaring trek en begrond die mens teenoor die natuurlike openbaring, in 'n nuwe en ander kragveld van ervaring, in 'n nuwe en ander geskiedenis, in 'n nuwe en ander persoonlike en publieke identiteit: in 'n nuwe werklikheid. Welker formuleer sy openbaringsbegrip soos volg:

Die Offenbarung, die bestimmte Orientering, bestimmtes Wissen und bestimmte Informationen einschließt, bindet den sie empfangenden Menschen und zieht ihn in einen Erfahrungsbereich hinein, der ohne ihr Eintreten nicht da was of vir den betrokke Mensche minstens nie erkennebar, nie werklik deursigtig en prögend was. Die Offenbarung zieht uns einer gegenöber der Situation der "natörliehen Offenbarung" neuen und anderen Erfahrungsbereich, in eine neue en andere Geschiehte, in eine neue en andere persönlieke en öfentlike Identität, in eine neue Wirklikeit hinein (Welker 1995h:54).

Die nuwe kragveld waarbinne 'n mens ingetrek word, sentreer volgens Welker rondom die Naam van God en die persoon van Christus. Mense word deur dié openbaring getransformeer. Die kritiese vraag is natuurlik: wat verhoed dat 'n mens vanuit die kragveld van die openbaring nie terug gewerp word in die vaagheid van die natuurlike openbaring nie?²⁵ Hoe kan 'n mens seker wees jy is nie besig met die produksie van afgode en illusies nie?

God se openbaring deur die skepping, plaas die mens volgens Welker in 'n bepaalde vraagstelling, bepaalde probleemsituasie, wat erkenning beteken van die assosiasie van mag, afhanklikeid en interafhanklikeidsamehange. Skeppingskennis beteken in lyn met sy verstaan van skepping, gedifferensieerde kennis van grens en onmag en eindigheidservarings in die sfeer van geskape werklikeid. Skeppingskennis is kennis van God se skepping, sonder Christus. Skeppingskennis sluit ordening en wilsordening in, maar gee 'n mens geensins toegang tot God se werklikeid nie. Dit is alleen moontlik indien skeppingskennis in verbinding met die werk van Christus en die Heilige Gees bemiddel word.

In skeppingskennis word vae en natuurlike godsdienstigheid afgebreek om veelvoudige bepaaldheid en veelvoudige selfbepaaldheid te bewerk. Gedifferensieerde skeppingskennis bewerk volgens Welker 'n alternatiewe ervaringswyse. 'n Veranderde kragveld beding volgens hom veranderde ervarings. In **hoofstuk 4** sal die ervarings sfeer wat rondom die kruisiging en opstanding van Christus, as God se selfopenbaring sentreer, bespreek word. Dié verhouding tussen skepping, werklikeid en openbaring hang ten nouste saam met Welker se verstaan van die verhouding tussen **wet en evangelie**. Welker se verstaan van die skeppingskennis as gedifferensieerde kennis van die voorhande werklikeid, bevestig die wyse waarop die konsep wet in die studie gebruik word. Gedifferensieerde kennis van die skepping beteken dat Welker nie alleen waardering het vir die Bybelse tradisies se verstaan van skepping nie, maar dat die teologie op 'n interdisiplinêre wyse die postmoderne teoretiese modelle soos die van Luhmann en Whitehead nodig het om insig te ontwikkel in die pluralistiese karakter van moderne samelewings, die natuur en die werklikeid as sodanig.

Die goeie mag van die wet kan egter magteloos gemaak word omdat mense die wet misbruik. Die misbruik van die wet lei tot afgodery wat vir Welker in die moderne samelewing na die

²⁵ Sien in die verband Welker se artikel waarin hy die Barthiaanse punt maak dat vroomheid en godsdienstigheid nog geen Godskennis is nie, "Eine Frommer ist noch kein Christ": Der Religiosität mit der Klarheit des Glaubens begegnen. *Lutherse Monatshefte* (19) (1980a:66-69).

massamedia, politieke roetine, moralisme en egoïstiese samelewingsvorme verwys. Jesus Christus as die openbaring van God is die hoogste konkretisering van die wet. Jesus Christus is die bepaalde Naam, die bepaalde werklikheid wat deur die Gees 'n nuwe ervaringsfeer skep wat die vaagheid van die natuurlike openbaring en die moontlike misbruik van die wet deurbreek. Welker stel uiteindelik God se openbaring in Christus, d.w.s. die evangelie, teenoor die selfingevearstelling van moderne samelewings deur funksionele pluralisme en die ervaring van magteloosheid wat moralisme in die samelewing skep.

Op die punt sou mens Welker se standpunt ten opsigte van Luhmann en Habermas interpreteer, dat beide 'n bepaalde ervaringsfeer van God se wet in die lig van God se bestemde openbaring in Christus raaksien en identifiseer. In die sin is Welker baie opgewonde oor beide se verstaan van pluralisme. Albei se analyses is vir hom waardevol, maar het tog ook weer bepaalde beperkings. Die probleem is dat beide denkers die gevaar loop om een ervaringsfeer te verabsoluteer en te isoleer. Skeppingskennis beteken vir Welker juis grens-, eindigheids- en onmagskennis. Vanuit 'n skeppingsperspektief in die lig van God se openbaring is dit vir Welker belangrik dat filosowe, natuur- en geesteswetenskaplike denkers die beperktheid en interrelasionaliteit van die ervaringsfeer wat hulle verwoord in terme van ander ervaringsfere en veral dan die ervaringsfeer wat die Gees rondom die kruising en opstanding van Christus skep (die evangelie), kan relativeer.

Welker bou die perspektief op die beperkinge en tekortkominge van naturalistiese kennis en die noodsaaklikheid van geloofskennis verder uit in sy boek *Faith in the living God: a dialogue* (2001) wat hy saam met John Polkinghorne geskryf het. Dit is volgens Welker naturalistiese beperkinge wat verhoed dat ons geloofskennis verder groei, omdat God as skepper alleen in die natuur aktief is. Volgens Welker val skepping en naturalistiese kennis in die Bybel nie saam nie. Wanneer die Bybel praat van die hemel word daar nie alleen na die fisiese hemel van waar lig, warmte en water kom, verwys nie. En wanneer daar van die aarde gepraat word, is dit nie alleen 'n natuurlike entiteit nie, maar ook 'n plek van sosiale en politieke kragte en magte, en die hemel is ook die omgewing van konkrete en spesifieke verlede - en toekomstige tye, 'n omgewing wat nie vir ons ervaring toeganklik is nie, maar wat tog 'n invloed op ons lewens het.

Die vraag is natuurlik hoekom val God se openbaring en die skepping nie noodwendig saam nie? Hoekom openbaar God nie sy wil aan ons soos ons dit in die skepping ervaar nie? Welker stel dit soos volg:

Why can God not simply reveal the divine identity in creation as we see it? Why does God the creator have to go beyond this identity, so to speak? Why does God take such complicated ways to disclose the creaturely relationships of trust to God? (Polkinghorne & Welker 2001:35)

Welker beantwoord dan die vraag soos volg:

The answer is that creation as nature, as culture and history in itself does not mediate a clear knowledge of God's caring goodness, of God's love and of the destination of humans. Humans fail in their destination to mirror the image of God. They do not adequately give attention to the mandate of domination. They fail in the search for God and in the love of God. They fail in the fulfilment of God's commandments, and they hinder the realization of God's intentions with the creation. Their image of God becomes correspondingly dark. They look for a wrong kind of support, they make false friends and suffer from unnecessary enmities (Polkinghorne & Welker 2001:35).

Die sonde maak volgens Welker van God se goeie skepping 'n bedreigde en ambivalente omgewing. Mense soek na valse helpers. In plaas daarvan om God te aanbid, word die sterre aanbid en 'n verskeidenheid van goue kalwers. Daar word met verskillende afgode geëksperimenteer wat nie werklik kan help nie. Tog reageer God nie op die sonde deur mense te vernietig nie. God reageer volgens die Christelike **evangelie** met genade. God se genade kom egter nie alleen daarin tot uitdrukking dat die skepping telkens herstel nie, maar dat God mense herstel, op lig, red. Dit kom daarin tot uitdrukking dat God die skepping van die mag van die sonde red en in die goddelike of ewige lewe laat partisipeer. Die volheid van God se nuwe skepping kan volgens Welker alleen (hoewel steeds gedeeltelik) onder woorde gebring word deur die perspektief van die **geloof in Jesus Christus en die Heilige Gees**. Geloof staan dus nie vir Welker teenoor kennis nie, maar is vir Welker die groter of voller perspektief van die werklikheid wat deur die verskillende wetenskaplike dissiplines tot uitdrukking gebring word (Polkinghorne & Welker 2001:34).

Geloof in Jesus Christus en die Heilige Gees praat dus oor die werklikheid as sodanig en nie oor een of ander geestelike sfeer los van die natuurlike, kulturele en historiese wêreld waarbinne mense elke dag leef nie. Die Heilige Gees is volgens Welker, God se kreatiewe krag waarmee Hy die hemel en die aarde rig. Die Heilige Gees is die krag waarmee God geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God in die skepping bewerk. Die krag van die Heilige Gees kry volgens Welker 'n persoonlike vorm in Jesus Christus. As die opgestane en verheerlikte Christus bemiddel Hy die komende ryk van God .

2.3.5 Resultate

In die voorafgaande afdeling is aangevoer dat die konsep "wet" in Welker se denke ook die konsep skepping omvat, en dat die skeppingstekste in die Bybel Welker se verstaan van pluralisme bevestig. Skepping is vir Welker die kreatiewe resultaat van die verhouding tussen verskillende interrelasionele lewensfere, wat selfstandig pluraliseer, maar tog interafhanklik van mekaar bestaan om lewe as sodanig te bevorder. God is nie 'n Eerste oorsaak of Absolute Heerser wat alles wat bestaan voortbring, beheer, en geen vryheid aan die skepsels oorlaat nie. Die Bybel vertel vir hom eerder van 'n God wat kosmiese-, biologiese-, kulturele en

religieuse skeppingsfere en skepsels voortbring wat selfstandig bestaan en in God se skeppingsmag deel.

Die spanning tussen die relatiewe afhanklikheid en onafhanklikheid van die verskillende lewensfere word volgens Welker deur die verhouding tussen hemel en aarde in die Skrif omvat. Die aarde is 'n kragtige, lewegewende omgewing wat God geseën het om lewe as sodanig in die differensialiteit daarvan te onderhou. Die pluraliteit van die aarde word deur die hemel as die oorsprong van alle kragte wat lewe op aarde bepaal, maar wat self ook geskep is, omvat as laaste eenheid. Die konsepte "hemel" en "aarde" hou vir Welker die spanning tussen veelheid en eenheid tussen chaos en orde, tussen partikulariteit en universaliteit in die soeke na egte pluralisme in die skeppingstradisies van die Skrif, byeen.

Skeppingskennis is in die lig van bogenoemde uiteensetting, volgens Welker gedifferensieerde kennis en volgens hom is alle wetenskappe nodig om die interrelasionele verhoudinge van die verskillende skeppingsfere te ontdek en te beskryf. Volgens Welker het die teologie, maar ook ander wetenskappe die taak om op 'n multi-sistemiese en induktiewe wyse abstraksies wat die lewende, interrelasionele aard van die skepping reduceer, te kritiseer en oop te breek. Skeppingskennis lei egter vanweë die sonde tot ambivalensie, vaagheid en onmagserverings en daarom moet die kennis van alle wetenskappe in die lig van God se openbaring in Jesus Christus gerelativeer word. Anders gestel: natuurwetenskaplike en sosiaal teoretiese analyses soos die van Whitehead, Luhmann en Habermas moet altyd weer in die lig van die evangelie gerelativeer word.

2.4 SAMEVATTING

God se Gees getuig vir Welker op 'n pluralistiese wyse aangaande die Woord van God, wat impliseer dat Jesus Christus (soos vir Bonhoeffer) die middelpunt van die werklikheid is. In hierdie hoofstuk is die wet as eerste gestalte van God se Woord waarvan die Gees getuig aangebied as bevestiging van die pluralistiese tekstuur van moderne samelewings en die kreatiewe en interdisiplinêre opdrag van die verskillende natuur-, geesteswetenskappe en die teologie om kennis van God se wet onder woorde te bring.

Hoewel die wet 'n kragtige meganisme is om pluralisme te verwoord en te beskerm, word die wet volgens Welker telkens deur die sonde magteloos gemaak. Alle pluralismes is nie noodwendig goed nie. Volgens Welker is dit nie eenvoudig om te begryp hoe die goeie wet van God in die aangesig van die sonde, teen die eie intensie daarvan, die bose en die kwaad stimuleer nie. Die minste wat volgens hom gesê kan word, is dat selektiewe waarneming, beperkte insig en oorsig van die wet, en onvermydelike individuele en kollektiewe voorkeur die regverdige vervulling van die wet onmoontlik maak. Die misbruik van die wet word volgens Welker eers duidelik na 'n geweldige inflasie van uitsonderingsgevalle op konkrete wette, die uitbreiding van onsekerheid en sosiale wantroue en wanneer normatiewe relatiwisme geen grense meer ken nie.

Volgens Welker openbaar die misbruik van die wet onder die mag van die sonde sigself nie as 'n uitweg uit onsekerheid, wanoriëntasie en relatiwismes nie. Die misbruik van die wet deur die mag van die sonde tree eerder op onder die dekmantel van ideale modelantwoorde (Vorbildgabe) en 'n soeke na konsensus (Konsensbildung), wat in terme van die innerlike Bybelse wetskritiek as "selfgeregtigheid" en "werksgeregtigheid" beskryf word. Volgens Welker kan konkrete samelewingsmodelle en uitgebreide konsensus volkome vorme van geregtigheid beliggaam, maar tog is alle menslike oordele beperk.

Hoewel die wet dus die goeie ten doel het, kan dit in die hande van mense bewuste of naïewe kortsigtigheid, onsensibiliteit, eiesugtigheid en boosaardigheid stimuleer en in die hande van maghebbers, aksies en institusies 'n demoniese mag word. Die goeie wet van God kan met die beste bedoelings, onder die grootste naïwiteit, ingrypende moralismes en diepgestempelde vroomheid pervers gemaak word. Die misbruik van die wet lê vir Welker daarin dat dit onder die mag van die sonde die skyn van geregtigheid, die skyn van barmhartigheid en die skyn van geordende publieke-kultiese Godverhoudinge voorhou. In **hoofstuk 3** sal aangetoon word hoe Welker die sonde as 'n sosiale mag interpreteer wat nie alleen die wet van God in die Bybelse tradisies nie, maar ook in moderne samelewings magteloos maak.

HOOFSTUK 3

SONDE, OUTONOMIE EN DIE ERVARING VAN MAGTELOOSHEID

3.1 INLEIDING

Die wet as die eerste gestalte van God se Woord is vir Welker die komplekse uitdrukking of kompaktering van drie lewende ervaringsfere wat pluralisties deur die Gees van God in die wêreld geskep en in stand gehou word. Die wet, as die komplekse uitdrukking van 'n dialektiek tussen partikuliere, subjektief-historiese en objektief-abstraherende ervaringsvelde in die lig van die Gees se groter of universele waarheidsperspektief op die werklikheid, slaag volgens Welker daarin om die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme op 'n kreatiewe wyse byeen te hou.

Volgens Welker help die Bybel se verstaan van "sonde" ons om in te sien dat God se wil nie noodwendig saamval met die sigbare natuurlike, kulturele en historiese werklikheid nie. Dit gaan ons nie baie ver bring om alleen van die beeldskone en heerlike kant van die geskape orde te praat nie. Volgens Welker moet die morele en fisiese kwaad as gevolg van die mag van die sonde in die skepping en veral die futiliteit van die kosmos as gevolg van die sonde ook in berekening gebring word in die soeke na regverdigde pluralismes. Volgens Welker leer die Bybel ons dat daar situasies kan ontstaan waarin distortiewe waardesisteme 'n gemeenskap se aksies kan begin begelei. Dan word die goeie, boos en die bose goed. Vanuit 'n geloofsperspektief (kennis van die evangelie) word sulke situasies volgens Welker as "sondig" beskryf.

Welker self het nêrens nog 'n sistematiese uiteensetting van sy verstaan van sonde neergeskryf nie, tog is daar amper nie 'n boek of artikel wat hy geskryf het waarin hy nie op een of ander manier na die verslawende mag van die sonde verwys nie. Welker se verstaan van sonde is vir die studie belangrik omdat die goeie wet van God deur subjektiewe en objektiewe bose magte magteloos gemaak kan word, wat beteken dat gestruktureerde pluralismes (assosiatief en sistemies) wat met die skepping gegee is, verwronge kan raak en aan die voller perspektief of kriteria van die evangelie onderwerp moet word.

In afdeling 3.2 sal ondersoek ingestel word na hoe die Bybelse tradisies volgens Welker oor die sonde praat. Alreeds in die vroegste Bybeltekste word dit duidelik dat sonde baie nou in verband staan met die bevestiging van die **outonomie** van die mens en daarmee vervreemding van God en God se wil (subjektiewe selfgeregtigheid). Sonde is egter in die Bybel veral 'n **sosiale mag** wat gemeenskappe nie alleen van binne nie, maar ook van buite bedreig (objektiewe bose mag).

In afdeling 3.3 sal aangesluit word by die denke van een van Welker se studente Sigrid Brandt wat Welker se idees rondom sonde binne 'n teologies-kommunikasieteoretiese model integreer, deur sonde te interpreteer as 'n kommunikasiesisteem wat 'n ervaringsveld skep wat mense en gemeenskappe verslaaf en mislei. Volgens haar bedreig sonde gemeenskappe van binne en van buite deur die sistematiese verbreiding van liefdeloosheid, wantroue en hooploosheid tussen mense en in gemeenskappe en kulture.

In afdeling 3.4 sal aan die hand van Welker se analyses van die narcistiese persoonlikheidsstruktuur en die rol van die massamedia in moderne samelewings aangetoon word hoe die wet van God onderskeidelik op 'n subjektiewe en objektiewe wyse ook **in ons samelewings magteloos** gemaak word. Daar sal aangetoon word hoe die sonde as ervaringsfeer moderne samelewings van **binne-uit** bedreig deur die ervaring van magteloosheid en die sistematiese versluiering van bedreigings binne samelewings.

Die vraag is hoe die teologie sinvol op die magteloos maak van God se wet in moderne samelewings moet reageer? Volgens Welker is dit nie goeie teologie om te veronderstel dat alle natuurlike of skeppingsmatige kennis noodwendig sonde is nie. Volgens hom moet daar op 'n pluralistiese en kreatiewe wyse 'n dialoog tussen die verskillende wetenskappe gevoer word, om aan die een kant die goeie in die skeppingsmatige werklikheid te ontdek, maar ook om die grense van ons natuurlike kennis vanuit die perspektief van die evangelie aan te dui. Dit is op die punt waar Welker soveel waardering het vir Luhmann en Habermas se analyses van moderne samelewings, maar hul ook op 'n bepaalde punt vanuit die perspektief van die evangelie (geloofskennis) relativeer.

Ter afsluiting van die hoofstuk (afdeling 3.5) sal Welker se kritiek op Hans Küng en David Tracy bespreek word as voorbeelde van teoloë wat 'n oormaat vertroue in die wet het. Volgens Welker sluit Küng te maklik aan by die taal onderliggend aan die morele diskoers van die massamedia en die mark, terwyl Tracy vir hom nie die partikuliere teenwoordigheid van God se Gees in die publieke sfeer van samelewings ernstig genoeg neem nie. Hoewel Welker baie waardering vir Tracy het, verstaan hy volgens Welker, die onderskeidende werk van die Gees in die skepping nog te misties en vaag. Op die punt skei Welker se paaie met teoloë wat nie op 'n uiters kreatiewe wyse op soek is na ooreenkomste en verskille tussen natuurlike, sosiale en kulturele kennis van God in die publieke sfeer nie.

3.2 SONDE IN DIE BYBELSE TRADISIES

3.2.1 Skepping en sonde

Aan die einde van sy boek *Schöpfung und Wirklichkeit* (1995h) maak Welker 'n paar eksegetiese opmerkings oor Genesis 3:22 waarin sy verstaan van die verhouding tussen skepping en sonde duidelik word. In die lig van die voorafgaande hoofstuk kan gesê word dat sonde 'n mens verhinder om gedifferensieerde skeppingskennis te bekom. Onder die mag van

die sonde verloor die mens sy sensitiviteit vir differensialiteit en geskape lewenssamehange. Welker interpreteer Genesis 3:22 uiters kreatief en toon aan dat die bevestiging van die mens se outonomie lei tot eensaamheid en eensydige perspektiewe op die werklikheid. Welker sluit hom aan by Bonhoeffer se insig dat 'n abstrakte geloof in die alomteenwoordigheid van God nog geen Godservaring of Godskennis beteken nie:

Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc.
Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt
(Bonhoeffer in Welker 1995h:107).

Welker verfyn Bonhoeffer se uitspraak verder: idees en beelde van God as abstrakte, ongedifferensieerde alomteenwoordigheid, is nie bloot 'n verlenging van die wêreld nie, maar 'n verlenging van 'n wêreld wat nie as *skepping* waargeneem word nie. Sonde verhinder dat skepping as skepping beleef word. Sonde beteken dat die differensialiteit, interrelasionaliteit en relatiwiteit van die skeppingsmatige werklikheid opgeskort word.

Vervolgens sal Welker se dekonstruksie van die reduksionistiese lees van Genesis 3:22 in die tradisie van die filosofie bespreek word om aan te toon dat wat as die blote **bevestiging van die outonomie** van die mens beskou word, vir Welker alreeds self-isolasie beteken en daarom as sodanig sonde. Welker herinterpreteer Hegel se uitleg van Genesis 3:22 om aan te toon dat die sondeval gelei het tot die blote outonomie en losmaak van die mens uit sy of haar interafhanklike lewensfere (1995h:107)¹. Hegel toon in sy eksegeese van Genesis 3:22 die samehang tussen sondeval en die herwinning van menslike outonomie en die terugkeer tot Imago Dei aan (1995h:109). Volgens dié interpretasie wil dit voorkom of die mens se sonde, die terugkeer tot die Imago Dei insluit en dat dit juis die vryheid en outonomie van die mens bevestig (1995h:110).

Die Linkse Hegeliaane, veral onder die invloed van Ernst Bloch het gesorg dat Hegel se interpretasie van Genesis 3:22 nie in die vergetelheid beland nie. Bloch beskou die sondeval as ware menswording en die bevryding van die mens. So verstaan, beteken sondeval tegelyk die outonomie, vryheid en die terugkeer van die mens na die beeld van God. Só geïnterpreteer is Genesis 3:22 in die eksegetiese tradisie beskou as die oorsprong van die rede, bewussyn, outonomie en selfbestemming van die mens (1995h:110).² Die uitdrukking om "goed en kwaad

¹ Vir 'n vroeër, meer akademiese analise van Hegel se uitleg van Genesis 3:22 kan Welker se artikel, Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen 3:22a. *Evangelische Theologie* (36) (1976:225-253), geraadpleeg word.

² Welker (1995h:109) stel dit só: "Die linkshegelianisch geprägte Neomarxismus unseres Jahrhunderts hat dafür Sorge getragen, daß Hegels Theorie des Zusammenhangs von Fall, Autonomiegewinn und Rückkehr zur Imago Dei nicht in Vergessenheit geriet ... Der Fall als wahre Menschwerdung, als glanzvoller Freiheitsgewinn, und dieser Freiheitsgewinn als Loslösung aus dem Garten der Tiere! – Bloch wiederholt auf seine Weise, was Hegel gesehen und gesagt hatte, und schreibt es der "anderen Bibel" der subversiven, emanzipatorischen, freiheitlich gesinnten Bibel bzw. den entsprechenden

te ken" is in dié uitlegtradisie ten nouste met die intellektuele gedrag en aan die funksionering van die individu verbind.

Volgens Welker moet die interpretasie van dié teks losgemaak word van die sterk subjektivistiese en individualistiese konteks waarbinne dit tot nóú toe geïnterpreteer is. Om van goed en kwaad te weet, is vir Welker om te spreek van 'n fundamentele ordeningsgebeure wat streef om die organisasie van die sfeer van menslike lewe ten opsigte van wat bevorderlik en wat nadelig vir lewe is:

Wie können wir den Ausdruck Gut und Böse wissen, erkennen über die zu engen (weil individuenzentrierten) Begriffe "Bewußtsein" und Autonomie oder Selbstbestimmung hinaus bestimmen? Wie sollten von einem elementaren Ordnungsgeschehen, einem Ordnungsverhalten zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliche und Abträgliche sprechen (Welker 1995h:112).

Dit is vir Welker van groot belang om daarop te wys dat kennis van goed en kwaad in Genesis 3:22 verbind word met die uitdrukking: "*die mens het nou soos een van Ons geword*". Die mens het nie soos God (*kamônü*) geword nie, maar soos een van ons (*echad*). Volgens Welker dui die uitdrukking op die vereensaming van Adam en die isolasie te midde van pluraliteit. Terselfdertyd moet Adam nie verstaan word as 'n individu nie, maar as die verteenwoordiger van 'n spesie (1995h:113). Adam verteenwoordig nie, soos Bloch gemeen het die mondige individu nie, maar dui op die mensheid as sodanig.

Die feit dat Adam goed en kwaad kon ken, beteken vir Welker dat die mens 'n omvattende magsfaktor en magsfeer verteenwoordig. Hy kan oordeel oor wat lewensbevorderlik en lewensafbrekend is. Die magsfeer is intersubjektief en op 'n veelvoudige wyse selfbevestigend, selfversterkend en selfstabiliserend. Ten spyte van sy kennis om te onderskei tussen wat bevorderlik en nadelig vir die lewe is, met die korresponderende intersubjektiewe ordening van die lewe, is Adam relatief tot God en God se skepping alleen (*echad*).

Die ellende van die outonome mens is dat dit sigself van die skeppingsgemeenskap en interafhanklike skeppingsverhoudinge losgemaak het. Die feit dat die mens tegelyk intersubjektief en geïsoleerd leef, beteken vir Welker dat die mens in 'n enorme verblindingsamehang (illusie) leef. (1995h:113). Die mens is nou *slegs* outonoom, *slegs* selfbestemmend en het *slegs* sy of haar eie perspektief op wat goed en op wat nadelig is vir die lewe. In sy intersubjektiwiteit is die mens aan die een kant vry, magtig en inderdaad gelyk aan God, maar aan die ander kant, totaal onbewus van die gevaarlike en gewelddadige destruksie van self-isolasie vir ander sfere van die skepping.

Die gewelddadige en gevaarlike self-isolasie van die mens het in die moderne tyd teen 'n asemrowende spoed gelei tot die brutale uitbuiting en vernietiging van die natuurlike, kulturele en fisiese fondasies van die lewe. Die magtige samelewings op aarde het volgens Welker in reaksie op die verwickelinge - ter wille van selfbeskerming - begin om in die belangrikste subdivisies of funksionele samelewingsfere waarskuwingstekens en alarms in te bou. Die reaksie op die ekologiese krisis en vigs is byvoorbeeld tekens hiervan, maar die skeppingsmatige, sondige, self-isolasie van die menslike geslag is ook in die politieke - en morele diskoers asook die massamedia van die samelewing vervat. Die wêreldomvattende morele mark kan volgens Welker nie die self-isolasie van die mens deurbreek nie. Daar is volgens hom 'n baie meer omvattende kritiek op die outonomie van die mens nodig en dit kan alleen geskied deur nie alleen die wet reg te verstaan nie, maar ook die **evangelie**.

3.2.2 Sonde as verslawende sistemiese mag

Op verskeie plekke in sy werk maak Welker dit duidelik dat sonde nie alleen maar gesien moet word as die morele swakheid van die individu wat weer deur morele goedheid herstel kan word nie. Sonde is veel eerder 'n sosiale of sistemiese mag wat mense verblind en verslaaf en wat aanleiding gee tot die **ervaring van magteloosheid** en tot die **selfingevaarstelling van kulture**. Dit is veral wanneer Welker oor die kruisiging van Jesus skryf dat hy nie alleen nuwe teologiese perspektiewe op die kruisiging open nie, maar veral op die sonde. Dit is volgens Welker teologies verkeerd om die kruisiging te verstaan as God wat sy Seun Jesus Christus opoffer as kompensاسie vir mense se (individuele) sonde ter wille van versoening met God.³

Die kruisiging konfronteer ons eerder met die moontlikheid dat mense en samelewings as geheel van die goeie magte en kragte van die lewe self afgesny kan word. Op verskeie plekke in sy werk verwoord Welker die insig dat die kruisiging van Jesus ons help om te sien hoe al die sosiale sisteme deur die sonde gekorrupteer kan word, sodat die magte wat moet help om die samelewing regverdig en goed te laat funksioneer, onder die mag van die sonde destruktiewe en vernietigende magte word. In sy artikel *Christian Theology: What direction at the End of the Second Millennium?* (1996b:84-86) wys Welker op die belang daarvan dat sonde nie alleen as

³ Volgens Welker (2000f:113-114) is dit teologies verskralend om die kruisiging van Christus te sien as sou God sy Seun "offer" as kompensاسie vir mense se sonde. Die probleem hiermee is dat die oorlewering van Christus om gekruisig te word, beteken dat Jesus 'n slagoffer is van God se wreedheid. Volgens Welker moet daar duidelik tussen offer en slagoffer onderskei word. Die offer van Christus moet volgens hom eerder met die idee van "giving" en "self-giving" verbind word. Dit is volgens Welker veral sy student Sigrid Brandt wat op die verhouding tussen sonde, offer en slagoffer baanbrekerswerk gedoen het. Welker verwoord Brandt se insig soos volg: "We can mask Jesus' victimization on the cross by saying that God willed that Jesus be victimized. In opposition to such ideological and religious masking strategies, Brandt shows that in the incarnation, God "gives" himself to the world of human beings. In this sense, the divine life is "given" as a sacrifice. But this does not mean that God willed – or even planned and intended – the victimization of Jesus on the cross at the hands of human beings. However, this reprehensible victimization does not prevent God from keeping faith with human beings!

'n destruktiewe individuele, maar ook kulturele krag gesien moet word wat aanleiding gee tot die **selfingevaarstelling** van samelewings:

Jesus of Nazareth was condemned to a shameful and agonizing death and executed in the name of religion, in the name of two kinds of law, in the name of predominating politics, and supported by "public opinion". The cross thus confronts us with the horrible realization that religion, law, politics, morality and public opinion – all of which are advances designed to serve piety, public order, justice at large, the promotion of the good, and the community – that all these can work together to drive people who make use of these advances away from God, into untruth, a breach of the law, compassionless behavior, and lawless disarray. The systemic form of sin in its multifarious forms and the entanglement of individuals in this demonic power are revealed "beneath the cross" (Welker 1996b:85)

Welker sien in dat Jesus van Nasaret gekruisig word in die naam van godsdiens, in die naam van die wet, in die naam van moraliteit en in die naam van politieke korrektheid met die ondersteuning van die publieke opinie van die dag. Die kruisiging van Jesus is vir Welker dus die bewys dat die religieuse-, politieke - en regssisteme van 'n samelewing totaal kan korrupteer en dat ook die morele diskoers en publieke opinie van 'n ganse kultuur in die mag van die kwaad misbruik kan word. Ook in sy boek oor die nagmaal waarna hierbo verwys is, lê Welker 'n duidelike verband tussen die kruisiging van Jesus en die sistemiese mag van die sonde:

The cross stands for the fact that Jesus of Nazareth was condemned to a shameful and torturous death and was executed

in the name of religion

in the name of ruling powers

in the name of two legal systems (Roman and Jewish),

with the support of public opinion

The cross of Christ places before our eyes the unsurpassable depths of the human power for destruction and self-destruction. The cross confronts us with chaos and horror. It confronts us with the fact that religion and law, politics and morality, memory and public opinion are fundamentally corruptible and corrupt. It confronts human beings with our abysmal power to spread destruction, meaninglessness, and hopelessness (Welker 2000f:114).

Die kruis en dood van Christus trek die mat uit onder enige religieuse, juridiese, politieke of morele sisteem wat insigself hoër gronde vir enige selfregverdiging wil genereer. Die kruisiging ontbloot die illusie dat enige persoon of sisteem op grond van eie vermoëns en kragte hulself kan bevry of red uit die mag van die sonde. Welker beskryf die totale verlore toestand wat die sonde skep en die ervaring van magteloosheid soos volg:

The proclamation of Christ's cross, indeed of his death, pulls the rug out from under all religious, legal, political, and moral self-righteousness of human beings. In the light of this proclamation no one can boast, no one can point the finger at others, can separate oneself from others, can elevate and look down on others. All illusions are destroyed that human beings can by their own power deliver and liberate themselves from their own act of closing themselves off from God. The self-inflicted condition of being closed off from God, the self-encapsulation against the powers of good, against justice, against what is creative, against life – this is what the biblical traditions call *sin* (2000f:115).

Uit bogenoemde aanhalings is dit baie duidelik dat die verlore toestand van die sonde sistemies so totaal en omvattend is dat sisteme geensins deur morele reparasies daaraan kan ontkom nie. Van hier ook Welker se kritiek op die eenvoudige aansluiting van teoloë (soos Hans Küng) by die morele kommunikasie van die mark. Dit is van die uiterste belang dat die grense van funksionele, pluralistiese sisteme in moderne samelewings duidelik getrek word en dat kriteria genereer moet word om seker te maak dat sisteme goed en regverdig funksioneer. Volgens Welker is dit juis die christelike evangelie as geloofskennis (of kennis van God of die uitdrukking van God 'se waarheidsperspektief op die werklikheid) wat moderne samelewings nodig het om tussen destruktiewe en goeie normatiewe vorme in samelewings te onderskei. Volgens hom kan die teologie alleen aan die taak uitdrukking gee indien die sonde nie tot slegte moraliteit reduceer word nie:

From theology we should expect orientation aids for distinguishing between destructive and beneficial normative forms of developments. Theology can fulfil this task, however, only if it does not assign such recognition of sin to mere morals alone. Rather, it must make it clear that morals – the communication of mutual acknowledgment, the interplay of giving and withholding respect – can be occupied and guided by the most varied forms of ethos (1996b:86).

Volgens Welker kan geen samelewing sonder morele kommunikasie funksioneer nie. Morele kommunikasie hang saam met die onttrekking en gee van respek. Die probleem is dat die gee van respek in samelewings ook deur 'n bose etos begelei kan word soos wat wel met die opkoms van die "Third Reich" in Duitsland, Stalinisme in Rusland en Apartheid in Suid-Afrika gebeur het. In afdeling 3.4 sal aangetoon word dat Welker baie skepties is jeens die morele kommunikasie eie aan die massamedia in moderne samelewings. Morele kommunikasie deur die massamedia lei by uitstek tot die ervaring van magteloosheid en die selfingevaarstelling van samelewings en 'n ganse kultuur.

3.2.3 Sonde as omvattende sosiale bedreiging van buite en van binne

In sy boek oor die nagmaal, *What happens in Holy Communion?* (2000f) waarin Welker mooi aantoon hoe die verskillende ekumeniese tradisies se perspektief op die nagmaal almal 'n pluraliteit van verstaansmodusse is wat na die oorvloedige rykdom van die Bybelse kanon terugverwys, breek hy terselfdertyd ook 'n aantal perspektiewe op die sonde oop wat belangrik

is om van kennis te neem. Welker toon in hoofstuk 2 van die boek aan dat sonde 'n sosiale mag is wat **gemeenskappe se voortbestaan van binne en van buite bedreig**.

Welker hanteer in sy boek oor die nagmaal die nagmaal, die eucharistie, die synaxis en die roomse mis as verskillende ekumeniese perspektiewe wat almal uitdrukking wil gee aan die komplekse simboliese maaltyd van Jesus saam met sy dissipels voor sy kruisiging. Welker het in sy geprek met die verskillende ekumeniese tradisies ontdek dat nie een van die tradisies deur die eeue veel aandag gegee het aan die feit dat die nagmaal ingestel is in die nag waarop Jesus verraaï en **aan die magte van die wêreld oorgelewer** is nie (2000f:43).

Welker se ontginning van die feit dat die nagmaal ingestel is in die nag waarin Jesus verraaï en aan die magte van die wêreld oorgelewer is, beteken dat daar vir hom 'n duidelike onderskeid tussen die nagmaal en Joodse pasgamaal is, terwyl dit terselfdertyd lig werp op die radikale uitwerking van die sonde op gemeenskappe binne samelewings. Die viering van die Joodse Pasgamaal lê vir Welker daarin dat dit ten eerste 'n maaltyd was wat die situasie van uiterste eksterne bedreiging in Egipte in herinnering roep, terwyl die nagmaal nie alleen dui op die bedreiging van 'n gemeenskap van buite nie, maar ook **binne**.

Die Pasgamaal roep dus 'n gebeurtenis in herinnering waarin 'n gemeenskap wat solidêr is met mekaar van buite bedreig word, terwyl die nagmaal terugdink aan 'n gebeurtenis wat nie alleen die dissipels van Jesus van buite nie, maar ook van binne bedreig het. Volgens Welker gaan dit in die gebeure rondom Jesus se kruisiging nie daaroor dat Jesus se lewe persoonlik deur die Romeine of die hoëpriesters bedreig word nie. Volgens die getuïenisse van die Bybelse tradisies is Jesus aan die **magte oorgelewer**. Sy Vader verhoor nie sy gebed nie en verder word sy lewe bedreig deur verraad deur sy eie dissipels. Die Bybelse tradisies maak volgens Welker duidelik dat nie alleen die gemeenskap tussen Jesus en sy dissipels bedreig word nie, maar ook die gemeenskap tussen Jesus se dissipels onderling.

Die uitdrukking dat Jesus deur sy Vader aan die magte oorgelewer word, is vir Welker teologies baie betekenisvol. Die Getsemane verhaal maak volgens hom duidelik dat daar 'n tussenspel is tussen God se handeling om Jesus oor te gee aan die magte van die wêreld en menslike handelinge van verraad. Te midde van sy oorlewering aan die hoëpriesters en die Romeinse regering, dreig die gevaar van verraad deur sy eie dissipels. Judas se verraad, die slaap van die dissipels in Getsemane en Petrus se verloëning verhelder volgens Welker die bedreiging "van binne":

To be sure, holy communion focuses particularly on Jesus' betrayal by Judas Iscariot. But Jesus' sadness in view of the sleeping disciples on the Mount of Olives and Peter's denial of Jesus also stands directly in the context of the institution of the Supper. In these events the disciples' community with Jesus is threatened "from inside" with imminent dissolution ... The Supper is celebrated in view of the jeopardizing of community with Jesus not only from outside, but *also from inside*. Jesus "is handed over" even by the disciples. Here we must not overlook the fact that the disciples fall prey to a remarkable helplessness, and that they jeopardize themselves and their common life (2000f:47).

Volgens Welker verhoog die Bybelse tradisies in die weergee van die laaste avondmaal die spanning van verraad, wantroue, ontkenning, afskeiding van God tot die uiterste toe deur dit in die fynste detail te beskryf. Hierdie gebeure word ook in die viering van die nagmaal in herinnering geroep (2000f:47). Die nagmaal word dus as herinneringsmaaltyd geïnstitusioneel in 'n konteks van grootskaalse bedreiging van gemeenskap tussen Jesus se dissipels en tussen Jesus se dissipels onderling. In afdeling 3.4 sal deur die bespreking van die narcistiese persoonstruktuur en outonomie as integrasiebeginsel en die rol van die massamedia aangetoon word hoe die sonde ook in die moderne samelewings, gemeenskappe, en kerke van buite maar ook van binne bedreig en tot 'n ervaring van magteloosheid en hulpeloosheid lei. Voordat die impak van die sonde in moderne samelewings ondersoek word, gaan daar net kortliks stilgestaan word by Sigrid Brandt wat Welker se aanvoeling dat sonde nie soseer 'n individuele oortreding van die individu is nie, maar veral 'n sistemiese mag wat verblind, vertoef word.

3.3 SONDE AS DESTRUKTIEWE KOMMUNIKASIESISTEEM

Welker self het nog nie werklik sy eksegetiese bevindinge rondom sonde met ander teoretiese modelle in verband gebring soos wat hy graag met sy kreatiewe pluralistiese model ten doel het nie. Tog is Sigrid Brandt, een van Welker se studente in Duitsland, wel besig om dit te doen. In 1996 het daar 'n reeks teologiese gesprekke oor die sonde en die betekenisverlies daarvan in moderne samelewings plaasgevind en gelei tot die publikasie van die boek: *Sünde: Ein unverstündlich gewordenes Thema* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997k) onder redaksie van Sigrid Brandt, Marjorie Suchocki, en Michael Welker.

Welker het slegs die voorwoord van die boek geskryf, maar Brandt het 'n artikel geskryf met die titel: *Sünde. Eine Definitionversuch*, wat die moeite werd is om van kennis te neem. Die waarde van die artikel lê nie alleen daarin dat sy 'n skitterende sistematisering van 'n aantal sondebegrippe van die 20ste eeu gee nie, maar dat sy Welker se idee van sonde as 'n sistemiese mag met Luhmann se kommunikasiemodel verbind en sonde verstaan as die komplekse, sistemiese kommunikasie van onversoenbaarheid, hooploosheid en liefdeloosheid binne sosiale sisteme.

3.3.1 Die samehang tussen 'n pluraliteit van sonde begrippe

Volgens Brandt (1997b:15) het die betekenis van die begrip sonde in moderne sekulêre omgangstaal soek geraak. Is sonde selfabsorpsie of selfopgawe, is dit wesensvervreemding of wesensonderdrukking, 'n moralistiese vergrype of die oortreding van 'n dieetvoorskrif? Die begrip sonde het nie alleen in die algemene omgangstaal problematies geword nie, maar ook teologiese spreke oor die sonde word volgens haar deur 'n pluraliteit van definisies gekenmerk. Brandt gee aan die begin van haar artikel 'n oorsig van die verskillende sistematiese teologiese standpunte wat in die twintigste eeu ten opsigte van die konsep "sonde" ontwikkel het. Sy

onderskei uiteindelik tussen wat sy as **subjektiwiteitsteorieë** (individueel/kollektief) **interafhanklikheidsteorieë** en **kontekstueel-differensiasieteorieë** van sonde beskryf.

Die meeste subjektiwiteitsteorieë gaan volgens haar uit van die aanname van 'n isolerende, outentiek funksionerende en selfskeppende subjek. Dié relasie word in dié teorieë negatief gekarakteriseer en tot sonde verklaar. 'n Groot hoeveelheid van dié teorieë aanvaar dat sonde lê in die selfsentring, selfsug of onbegrensde selfbevestiging van die menslike Ek. Hiervolgens word sonde gesien as dat die subjek in sy selfonderskeiding van God, sy eie bestaan tot die middelpunt van oriëntasie verhef en God se plek as sodanig beset:

Ein weitverbreiteter subjektivitätstheoretischer Ansatz geht davon aus, Sünde bestehe in der Selbstzentrierung, Selbstsucht, d.h. in der unbeschränkten Selbstaffirmierung des menschlichen Ich. Gemäß diesem Ansatz besteht Sünde darin daß sich das Subjekt, "außer im Falle ausdrücklicher Selbstunterscheidung des Ich in seiner Endlichkeit von Gott", faktisch immer selbst zum unendlichen Boden und Bezugspunkt aller seiner Gegenstände macht und damit den Platz Gottes besetzt hält (Brandt 1997b:16).

'n Ander groep subjektiwiteitsteorieë werk met die idee van sonde as "**Selbstverfehlung**" of die konkrete universalisering van "**Selbst- bzw. Wesensentfremdung**". Hiermee bedoel Brandt (1997b:17) in lyn met Paul Tillich se idees rondom sonde, dat sonde as 'n individuele akte die universele faktum van vervreemding aktualiseer. Hierteenoor is daar subjektiwiteitsteorieë uit feministiese kringe wat sonde definieer as die desentralisering van die self, as selfloosheid en selfopgawe. Dié teorieë probeer aantoon dat sonde lê in die aanvaarding van onderdrukking en selfdepresiasie. In haar beskrywing van teorieë wat uitgaan van die interrelasionaliteit en interafhanklikheid van sonde, sluit Brandt aan by Bonhoeffer se uitspraak dat met elke sonde, die ganse mensheid tot 'n val kom. In aansluiting by Welker wys sy daarop dat die prosesfilosofie van Whitehead die interafhanklikheid van die sonde helder saamvat:

Während die bekannten Formulierungen des jungen Bonhoeffer: jeder Sünder ist erster Sünder' und: 'mit jeder Sünde fällt die ganze Menschheit' eine an Leibniz' Monadologie orientierte Vision der **Relationalität und Interdependenz** von Sünde darstellen, ist es vor allem das sich Alfred North Whiteheads Prozeßphilosophie orientierende theologische Denken, das die Interdependenzzusammenhänge von Sünde klarer zu erfassen sucht (Brandt 1997b:18).

Die differensiasie- en kontekstuele teorieë se verstaan van sonde het volgens Brandt in die twintigste eeu hoofsaaklik saam met die ontwikkeling van kontekstuele teologieë geval. Feministiese, bevrydings- en swartteologieë het benadruk dat sonde en genade nie as algemene waarhede definieer mag word nie. Die begrippe het volgens die teorieë alleen binne 'n bepaalde ervaringssamehang of verband betekenis. Brandt wys byvoorbeeld in haar analise van dié modelle op die swart teoloog James H. Cone wat God se openbaring in Jesus Christus as die politieke bevryder van die sosiaal onderdruktes as die primêre hermeneutiese sleutel vir die eksegeese van die Skrif sien. So is daar feministiese teoloë wat reken dat indien die

onderdrukte ervaring van vroue verwoord kan word, nuwe dimensies van menslike ervaring, van sonde en genade ontsluit kan word. Brandt poog in die res van die artikel om die subjektivistiese-, interafhanklikheids- en differensiasie-kontekstuele teorieë van sonde te ondervang en te integreer, deur sonde binne Luhmann se kommunikasiemodel te plaas.

3.3.2 Sonde binne Luhmann se model van kommunikasie

Wanneer Brandt haar eie verstaan van sonde op die tafel plaas, sluit sy haar (soos Welker) by Paulus aan wat die **Begriff der Sünde** met die **Geist Gottes** kontrasteer. Teenoor lewe "**Sein unter der Macht der Sünde**" staan "**Leben im Geist**". 'n Lewe wat deur die mag van die sonde beheer word, beskryf Brandt as 'n lewe "in die vlees" teenoor 'n lewe "in die Gees". Volgens Brandt beskryf Paulus die Gees van God as 'n **teenmag** wat vleeslike mense van die mag van die sonde wil bevry. Indien 'n mens die verkneggende aard en heerskappy van die "mag van die sonde" in Brandt (en Welker) se denke wil verstaan, is dit nodig om eers die aard en heerskappy van die bevrydende Gees te verstaan.

Om 'n sistematiese definisie van sonde vrugbaar te maak gaan Brandt eers na wat die uitdrukking: "**n lewe onder beheer van die Gees**" beteken, en daarna gee sy op 'n hermeneutiese wyse 'n terugskoue of projeksie van wat bedoel word met 'n lewe "in die mag van die sonde". In navolging van Paulus gaan Brandt daarvan uit dat "**Das Leben im Geist**" of "**das Leben unter der Herrschaft des Geistes**" gekenmerk word deur die wesensamehang tussen "**Glaube, Hoffnung und Liebe**". Geloof, hoop en liefde is die hoofonderskeidingsvorme vir 'n lewe wat in die Gees wandel. Brandt, soos Welker⁴, verstaan nie geloof, hoop en liefde as kardinale deugde soos dit in die klassieke kerktradisie beskou is nie, maar eerder as gestaltes, partikuliere verstaansvorme of kommunikasiemediums van die lewendmakende Gees van God.

Om die subjektivistiese, meer objektivistiese en kontekstuele teorieë van sonde te integreer, sluit Brandt haar aan by Niklas Luhmann se konsep van kommunikasie. Die begrip kommunikasie is nie vir Luhmann alleen 'n mededelingshandeling wat informasie oordra nie. Kommunikasie is vir hom veel eerder 'n gebeure wat uit drie onderskeibare komponente naamlik, informasie, mededeling en verstaan gesintetiseer word. Simbolies veralgemenende kommunikasiemediums is vir Luhmann simboolkomplekse wat intersubjektief en sistematies binne moderne samelewings ontwikkel om kommunikatiewe **seleksiebegeleiding** in 'n sisteem te laat geskied. Waarheid, liefde, mag, en geld is byvoorbeeld vir Luhmann voorbeelde van sulke simbolies veralgemenende seleksiekodes, wat die funksie vervul om seleksiebegeleiding in die proses van kommunikasie en betekenisstigting te begelei.

⁴ Op die punt stap Brandt volledig in Welker se voetspore. Welker se verstaan van die samehang tussen geloof, hoop en liefde kom in **Hoofstuk 4** aan die orde, waarin Welker se verstaan van die Gees aangebied word as antwoord op slegte pluralismes.

Mag, waarheid, geld, liefde en byvoorbeeld invloed en vertrouwe is simboolvorme en simboolprosesse wat bepaalde verwagtingsstrukture en motiveringspatrone binne sisteme vestig en wat 'n bestemde seleksieproses binne 'n spesifieke sisteem begelei. In die sin is dit veralgemenende kommunikasiemediums. So is geld byvoorbeeld nie alleen 'n veralgemenende kommunikasiesimbool nie, maar kom dit natuurlik ook in heel konkrete en spesifieke vorme tot uitdrukking.

Volgens Brandt moet geloof, hoop en liefde in bogenoemde sin as kommunikasiemediums verstaan word. Liefde is byvoorbeeld algemeen en konkreet, d.w.s. tegelyk tiperend en in bestemde wording. Liefde kommunikeer nie alleen algemeen en simbolies nie, maar kry gestalte in konkrete vorms. Die liefdevolle versorging van 'n siek mens het 'n algemene simboliese betekenis, maar neem tog konkreet vorm aan in die onmiddellike toewending tot 'n siek persoon. Die siek persoon wat versorg word, beleef nie die boodskap van kommunikasie as blote informasie nie, maar as 'n lewende gebeure waaraan dié persoon medekonstitueer (1997b:24).

Brandt, soos Welker, verstaan geloof, hoop en liefde dus nie alleen as individuele handeling wat deur individue uitgevoer word nie. Sy beskryf geloof, hoop en liefde as noëtiese, psigosomatiese, simboliese en sosiale kommunikasiemediums van die Gees. Die kommunikasie van geloof, hoop en liefde is net so afhanklik van die oorspronklikheid en die kreatiwiteit van die persone wat daaraan gestalte gee, as van die sosiale kommunikasievorme en semantiek van die tyd en kultuurruimte van die dag. Geloof, hoop en liefde bevestig en verander ons. Dit verander ons fisiese toestand, ons kognitiewe ingesteldheid, ons lewende eksistensie en gemeenskapsvorme. Geloof, hoop en liefde is uiteindelik katalisators tot verandering van die wêreld:

Sie sind **noeto-psycho-somatisch symbolisierende** Medien. Ihre Formen der Mitteilung sind dabei sowohl von der Kreativität und Originalität der sie kommunizierenden Person abhängig als auch von den sozialen Kommunikationsformen und den Semantiken ihrer Zeit und ihrer Kulturraums. Sie sind **noeto-psycho-somatisch-sozial symbolisierende und symbolisch veralgemeinernde Kommunikatmedien des Geistes Gottes**. Sie affizieren und verändern uns (1997b:23).

Geloof, hoop en liefde is struktuurgewende kragte van God se Gees in samelewings wat atmosferies waarneembaar is. Geloof, hoop en liefde kan binne die kragveld van die Gees as selfstandige kommunikasiemediums onderskei word, maar tog is hulle wesenlik van mekaar interafhanklik. Geloof kom as geloof, hoop kweek hoop en liefde wek liefde. Tog wek geloof hoop en kweek liefde, hoop vestig en rig weer geloof en bespoedig die liefde, terwyl die liefde die geloof bekragtig en tegelyk die hoop konkretiseer en universaliseer.

Hoe gee Brandt uiteindelik inhoud aan geloof, hoop en liefde? Volgens haar beteken die Christelike **geloof** in die eerste plek om te bely dat Jesus Christus die openbaring is van God se geregtigheid. Geloof erken die krag van die evangelie geopenbaar in Jesus Christus as God

se **Gemeinschaftstreue** aan sy skepping. Geloof beteken dat Jesus Christus vertrou word as die grond van menslike en individuele eksistensie. God se gemeenskapstrou word volgens Brandt juis daarin bewys dat hy die **Gottlosen**, sy **Feinden** (Romeine 5:10) liefhet. God se gemeenskapstrou het die gestalte van vyandsliefde (**Feindesliebe**) of versoening.

Die liefde weer, in onderskeiding van geloof en hoop, is volgens Paulus die gewigtigste kommunikasiemedium. Liefde is die krag wat God se skepping meevoer om self diensbaar aan God se geregtigheid te word. Baie belangrik is dat die liefde die biologiese, sosiale en kulturele differensiasie eie aan God se skepping in ooreenstemming met God se geregtigheid in Christus onderhou en handhaaf. Die bevestiging van skeppingsmatige differensiasie vind plaas onder die voorbehoud en die hoop van die eskatologies verwysende geregtigheid van God in Jesus Christus. As differensiasiehandhawing in ooreenstemming met God se geregtigheid as konkrete voorstelling en antisipasie is die christelike liefde diens aan God se geregtigheid:

Die christliche Liebe orientiert sich am einzelnen, an der Gemeinsschafft, an Nah und Fern, an Freund und Feind **nach Maßgabe der Gerechtigkeit bzw Gemeinschaftstreue Gottes** sowie nach Maßgabe dessen, was den Leib Jesu Christi erbaut, zusammenhält uns seinen Umgebungen förderlich ist. Als christliches Charisma ist die Liebe konkretisierte und sich konkretisierende Gemeinschaftstreue. Sie ist Abglanz der in Jesus Christus erwiesenen und offenbar gewordenen Gemeinschaftsierte bzw Gerechtigkeit Gottes. Als solche handhabt sie biologische, soziale und kulturelle Differenzen nach Maßgabe der Feindesliebe Gottes (Brandt 1997b:27).

Geloof, hoop en liefde bou, volgens Brandt 'n kommunikasiesamehang wat onder heerskappy van die Gees van die heerskappy van die sonde bevry is. Teenoor geloof, hoop en liefde as kommunikasiesamehang onder die mag van die Gees, beskryf Brandt sonde as 'die simbolies algemene en simbolies konkretiseerbare, sowel as simbolies veralgemenende en simbolies konkretiserende kommunikasie van onversoenbaarheid, hooploosheid en liefdeloosheid. Teenoor geloof as die erkenning dat God se gemeenskapstrou in Jesus Christus bewys en openbaar is as vyandsliede ("Feinden Gottes") en om met God versoen te wees ("die mit God versöhnt sind") korrespondeer onversoenbaarheid of wantroue (Unversöhntheit) op 'n negatiewe wyse met geloof. Saam met die ervaring van hooploosheid en liefdeloosheid skep onversoendheid 'n atmosfeer en lewenssamehang van troostelose kommunikasie tussen mense, gemeenskappe en kulture.⁵

Die erkenning van die mag van die sonde is volgens Brandt christelik, maar ook sekulêr, nie-christelik of nie-teologies formuleerbaar. In nie-christelike taal korrespondeer ongeloof met

⁵ Hierdie samehang beskryf Brandt (1997b:31) saam met Paulus as 'n lewe in die vlees of 'n lewe in die mag van die sonde. 'n Lewenssamehang van konflik en onversoendheid het vele gestaltes: as haat, depressie, angs, vyandskap, die misbruik van mag, ens. Hooploosheid skep op 'n private of publieke wyse 'n fatalistiese toestand waarin mense die ervaring het dat geen toekoms moontlik is nie. Liefdeloosheid kommunikeer volgens Brandt al bogenoemde vorme en maak dit vir mense onmoontlik om 'n bydrae tot ander mense se lewe te maak.

perspektiefloosheid en in verbondenheid met liefdeloosheid en hooploosheid kan 'n lewenssamehang geskep word wat die self en ander se lewens bedreig, en onder sekere omstandighede so verhinder en verniel, dat al die psigiese, sosiale en kulturele vernietigingspotensiaal ontsluit kan word. Brandt identifiseer binne en buite christelike kriteria vir die erkenning van sonde. Die mag van die sonde word vir nie-gelowiges herkenbaar deur die ervaring van wantroue, hooploosheid, en liefdeloosheid wat uitloop in die lyding van mens en skepping (1997b:33).

Brandt se insigte rondom die sonde is in die breër argument van die studie belangrik omdat sy daarin slaag om die subjektiewistiese, meer objektiewe en kontekstuele teorieë rondom sonde met mekaar te integreer deur sonde as 'n destruktiewe kommunikasiemedium wat kommunikasiesamehange in die wêreld skep wat ongeloof (perspektiefloosheid), hooploosheid en liefdeloosheid versprei, te beskryf. Sonde verstaan as simboolkomplekse wat intersubjektief en sistematies ontwikkel om kommunikatiewe **seleksiebegeleiding** in sisteme te begelei, verklaar hoekom groepe, gemeenskappe, kulture en selfs 'n bepaalde epog sistematies so deur die mag van die sonde verblind kan word dat God se wil glad nie langer op 'n sosiale vlak onderskei kan word nie.

3.4 SONDE IN MODERNE SAMELEWINGS

Welker se verstaan van sonde as 'n sosiale mag beteken dat nie alleen individue totaal kan korrupteer nie, maar dat ook samelewings en kulture deur die sonde beseer en beskadig kan word en mettertyd kan verdwyn. Samelewings werk volgens Welker reeds vir duisende jare met die insig dat hulle eerstens deur die fisiese gewelddadige ingrype van ander kulture (bowenal deur oorlog), en tweedens deur die fisiese gewelddadige ingrype van natuurlike faktore (soos die erosie van die natuurlike omgewing met die gevolglike opdroog van voedsel en energievoorrade) vernietig kan word (Welker 1987b:309-310).

Volgens Welker was die bedreiging van samelewings in die verlede primêr fisies en het bedreigings meestal van buite gekom. Hy wil in sy artikel *The self-jeopardizing of human societies and Whitehead's conception of peace* (1987b) die punt maak dat moderne samelewings ook geestelik en van binne af sigself kan bedreig en sistematies in gevaar kan stel. Hy verbind die selfbedreiging en selfingevaarstelling van moderne samelewings veral met die onvermoë van morele publieke kommunikasie om gevare soos die erosie van die ekologie te probeer keer.

Volgens Welker is die dominerende vorme van bedreiging in die wêreld konstant besig om te skuif. Hyself plaas deurgaans die klem in die postmoderne era op die misbruik en wanbestuur van ekologiese hulpbronne en die katastrofiese gevolge daarvan vir die wêreld. Die selfbedreiging van die kultuur as gevolg van ongeregtigheid of die misbruik van die wet word

bewys in die vernietiging van die biologies-naturalistiese omgewings wat lewe op aarde instandhou.⁶ Die direkte en brutale onderdrukking van die meerderheid van die wêreld se bevolking deur die ryk minderheid het die afgelope paar dekades ook aanleiding gegee tot bepaalde gevaarlike ontwikkelings wat die lewe van alle mense op aarde bedreig. Welker verwys hier na die chemikalisering van die landbou, die sistematiese bedekking van die aarde deur elektrisiteit, outomobiele vervoer, treinspoornetwerke, lugvervoer, massa toerisme, eksperimente en ongelukke in kernkragtegnologie, 'n oormaat van giftige afvalstowwe van industriële lande en die sistematiese, grootskaalse besoedeling van lug en water (Welker 1994c:305).

Volgens Welker word die wet van God in moderne samelewings op 'n subjektiewe en objektiewe wyse magteloos gemaak wat dit onmoontlik maak om langer 'n kultuur van verwagtingsekerheid binne ons samelewings te skep. Die **eerste** oorsaak hiervoor verbind Welker met die verskraalde persoonsbegrip wat moderne kulture hanteer en wat aanleiding gee tot chaos en relativisme (subjektief). Die **tweede** oorsaak hou vir hom veral verband met die monohiërargiese rol wat die massamedia in die samelewing speel en die aard van die spesifieke publieke sfeer wat die massamedia genereer en skep (objektief). Die subsisteem van die massamedia, saam met die mark en tegnologie is besig om ander sisteme in die samelewing te bedreig en te oordonder. Vervolgens sal aangetoon word hoe die funksionele differensiasie van samelewings 'n verskraalde persoonlikheidsstruktuur geskep het en hoe die massamedia vir Welker die plek en rol van die Heilige Gees in die samelewing oorgeneem het. Die relativistiese en monohiërargiese samelewingsvorme gee vir Welker aanleiding tot die ervaring van magteloosheid en lei volgens hom tot die selfingevaarstelling van moderne samelewings.

3.4.1 'n Narcistiese persoonlikheidsstruktuur

Die wet van God word vir Welker in moderne samelewing magteloos gemaak deur die funksionele differensiëring van samelewings en die onvermoë van morele kommunikasie en die massamedia om werklike eenheid in die publieke sfeer te bewerk. Die westerse wêreld het volgens Welker daarin geslaag om met die funksionele pluralisering en die massiewe selfingevaarstelling van die wêreld in die reïne te kom deur 'n tipe individu en samelewingsvorme te skep wat met dié ontwikkelinge korrespondeer.

⁶ Soos gewoonlik wanneer na die ekologie krisis verwys word, is daar oorweldigende verlammeende statistiek wat aangehaal word. Welker wys daarop dat in minder as 'n half eeu die aarde die meeste van haar produktiewe grond, 'n vyfde van haar tropiese reënwoede, sowel as tienduizende plante en dierspesies verloor het. Onherwinlike energiebronne word teen 'n asemrowende spoed verbruik, terwyl die vispopulasies van die wêreld se oseane besig is om onherstelbaar uitgeput te raak. Welker raak ook die ekonomiese ongeregtigheid tussen die sogenaamde Eerste en Derde Wêreld lande aan. Sien M. Welker *God the Spirit* (1994c:303-304).

Welker se vrae rondom die pluralisering van die publieke sfeer fokus baie sterk op wat hy saam met Niklas Luhmann die funksionele pluralisering van samelewings noem. Die funksionele pluralisering van samelewings, skep volgens hom 'n narcistiese persoonlikheidsstruktuur wat in Welker se taal aanleiding gee tot vorme van pluraliteit wat samelewings as sodanig in gevaar stel. Welker beskryf die vorme van pluraliteit as radikale individualisme (relatiwisme) en radikale konformisme (monisme). Hy omskryf dié samelewingsverskuiwing as postmodern:

In the twentieth century we have a shift, and I think the term "post-modern" marks this shift. Radical individuality becomes much more dominant, and since we no longer have strong stratified forms that we react against (except for perhaps the Roman Catholic Church and a few others), since the market is the dominant public, it is very difficult to gain ideas of the common self, of the human being as a common factor. So what we have to bring together in new ways is radical individuality and utmost publicity and commonality (Welker 1996a:129).

Welker is baie huiwerig om die konsep "postmodern" te gebruik om die leefwêreld van moderne samelewings te tipeer. Wanneer hy dié begrip wel gebruik verwys hy eerstens na die opkoms van ekstreme vorme van individualiteit en kommunaliteit, van konformisme en antikonformisme wat westerse samelewings aan die einde van die twintigste eeu kenmerk (Welker 1994c:36; 1996a:129). Die radikale individualisme en ekstreme vorme van konformisme is vir hom die mees destruktiewe gevolge van verskraalde vorme van pluralisme in ons samelewings.

Welker se analise van die narcistiese self is om twee redes belangrik vir dié tesis. Die eerste is omdat daar tussen teoloë, filosowe en sosioloë in die gesprek oor die gevolge van funksionele pluralisering in moderne samelewings min of meer eenstemmigheid is dat die pluralisering van samelewings nie alleen fragmenteer in verskillende subsysteme en verskillende belangegroepe nie, maar ook nuwe vorme van radikale individualisme skep (Bellah 1985:22-26).⁷ Die tweede

⁷ Volgens Robert Bellah se analise in sy boek *Habits of the heart: individualism and commitment in American life* (1985) vind die opbreek en fragmentering van die samelewing nie plaas in strydende groepe nie, maar in radikale individualisme. Volgens hom ontwikkel die sosiale lewe in Amerika lynreg in stryd met die Bybel wat vir hom direk verband hou met die politieke en ekonomiese kultuur wat radikale individualisme stimuleer (1985:22). Die politieke kultuur stel die regte en vryheid van die individu teenoor en bo die belang van die samelewing, terwyl die ekonomiese kultuur die korttermyn gerief en plesier van die individu beklemtoon (1985:22-26). Volgens Bellah is daar twee nuwe lewenstyle wat besig is om te ontwikkel wat vir hom lynreg bots met die sosiale model van die Bybel. Hy gebruik die begrippe: "utilitaristiese" individualisme en "ekspressiewe" individualisme om die lewenstyle te omskryf (1985:32). Utilitaristiese individualisme is die model van die ekonomiese mens. Volgens die moderne ekonomiese model moet die mens altyd besig wees om sy of haar eie belange uit te brei. In dié model is rasionaliteit nie meer, soos in die klassieke Griekse en Romeinse filosofie die geval was, dit wat 'n rasonale persoon tot die goeie, die waarheid en die skone begelei nie. Rasionaliteit is gewoon die praktiese kapasiteit van individue om effektiewe middele te vind om hul persoonlike belange en doelwitte te verwesenlik. Bellah glo dat so 'n ingesteldheid lei tot selfsugtige individualisme. Selfs verbintenisse aan ander mense word gesien as nuttige middele tot voordeel van individuele behoeftebevrediging. Bellah skryf soos volg oor die moderne verstaan van liefde en die huwelik in die kontemporêre Amerikaanse kultuur: "A deeply ingrained individualism lies behind much contemporary understanding of love. The idea that people must take responsibility for deciding what they want and finding relationships that will meet their needs is widespread. In this sometimes sombre utilitarianism, individuals may want lasting relationships, but such

rede is, omdat Welker self meen dat die verskraalde persoonlikheidsbegrip wat westerse kulture hanteer, een van ons mees fundamentele probleme in moderne samelewings is en dat die Bybelse verstaan van die begrip "persoon" 'n belangrike korreksie hierop bring.⁸ In **hoofstuk 4** sal die persoonstruktuur van die Gees soos Welker dit in die Bybelse tradisies ontgin, as alternatief op abstrakte subjektiwiteit wat in moderne samelewings aanleiding gee tot die ervaring van magteloosheid, gestel word.

Moderne samelewings het 'n individu geskep wat korrespondeer met die gedifferensieerde, pluralistiese struktuur van die tipe samelewing. Die moderne individu leef in die altyd veranderende teenwoordigheid van konfliktuerende sub sisteme van die samelewing, met sy of haar persoonlike gevoelens as die enigste referensiepunt om sy of haar identiteit te integreer (Welker 1994c:37). Welker beskryf die **persoonlikheidstipe as narcisties**. Die narcistiese persoonlikheid het geen referensiepunt waar rondom sy of haar lewe sentreer of stabiliseer nie, behalwe innerlike gevoelens, wat niks anders is as die gebrek aan 'n stabiele referensiepunt nie. Dit beteken dat die individu na sigself soek en met die beste intensies sigself nie kan vind nie. Die narcistiese persoon staan uiteindelik in 'n relasie tot 'n gedisintegreerde, leë self.

Welker toon in sy analise aan dat die narcistiese persoonlikheidsstruktuur dubieus is en gekenmerk word deur 'n dubbele beweging van eerstens 'n soeke na die self, en tweedens 'n

relationships are possible only so long as they meet the needs and avoid neurotic demands for such unrealizable goods as a lover who will give and ask nothing in return" (1985:108).

Die tweede tipe individualisme noem Bellah ekspressiewe individualisme wat veronderstel dat die ekspressie van innerlike gevoelens bevrydend en vervullend is vir die individu. Met eksplisiete wortels in die Romantiek word mense aangemoedig om al hul emosies tot uitdrukking te bring ongeag van hoe oppervlakkig of kreatief dit ook al mag wees. In albei sosiale vorme word verbintenisse tot ander persone, gemeenskappe en institusies gekwalifiseer deur die voorkeure en begeertes van die individu: "The expressive culture, now deeply allied with the utilitarian, reveals its difference from earlier patterns by its readiness to treat normative commitments as so many alternative strategies of self-fulfillment. What has dropped out are the old normative expectations of what makes life worth living" (1985:48). Albei tipes individualisme veronderstel 'n onskuldige en onskadelike self (Benne 1995:20). Dit veronderstel dat die bevrediging van individue se behoeftes tot sy of haar eie voordeel of die ekspressie van innerlike gevoelens niemand sal skade aandoen nie. Die teendeel word eerder as waar aanvaar. Die bevrediging en ekspressie van die self sal eerder lei tot 'n wonderlike harmonie tussen groepe met dieselfde belange en ekspressions. Die bevryding van die self beteken terselfdertyd die bevryding van die ander. Die wêreldwye impak van die popster Madonna illustreer baie mooi wat Bellah met utilitaristiese en ekspressiewe individualisme bedoel. Die uiteensetting van Bellah se analise van die opkoms van radikale individualisme toon aan dat die eeu oue koherensie van die westerse kultuur gedisintegreer het en dat nuwe belangegroepes met 'n hermeneutiek van suspisie die laaste oorblyfsels daarvan wil vernietig. Individue word aan hulself oorgelaat om in 'n verwarrende maastroom van moontlikhede self hul weg te vind. Dit is in dié konteks waarbinne religieuse tradisies geroep word om hul eie publieke stem te vind. Die vraag is hoe christelike gemeenskappe hul stem geloofwaardig in so 'n publieke sfeer moet laat hoor?

⁸ Sien Welker se artikel, Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood: in *The Human Person in Science and Theology*. N.H. Gregersen, W.B. Drees, U. Gorman (eds) (2000b:95-114), waarin Welker wys op die onvermoë van die moderne outonomiebegrip om langer as integrasiebeginsel vir individualiteit in laatmoderne samelewings te dien. In die artikel, wat meer breedvoerig in **hoofstuk 5** van die studie aan die orde kom, stel Welker voor dat die begrip "geloof" 'n baie beter alternatief is om individualiteit in kompelse samelewings te integreer.

vlug weg van die self. Die self is voortdurend op soek daarna om sigself te konstitueer, maar elke definisie van die self is vlak en onvoldoende wat weer aanleiding gee tot 'n wegvlug van die self. Die dubbele beweging van soek en vlug, gee volgens Welker aanleiding tot ekstreme kombinasies van konformering en die weiering om te konformeer:

Perhaps he does so by quickly changing roles. Perhaps he does so by living with sharply conflicting expectations for himself, or with expectations that are both incompatible and unalterable. Perhaps he does so by consciously accumulating risks and anxieties (Welker 1994c:36).

Uiteindelik word die narcistiese persoon gekenmerk deur konfliktuerende selfdefinisies en die weiering om integrasie te aanvaar. Omdat gevoelens die enigste referensiepunt van die narcistiese self is, is moderne persone altyd vasgevang in onstabiliteit. Uit die onstabiliteit en eensaamheid ontwikkel 'n self-geregverdigde onttrekking van die wêreld. Die individu vind uiteindelik alleen in sy of haar eie leegheid vlietende momente van selfstabilisering (Welker 1994c:36).

Die opkoms van kompeterende sport en populêre musiek in die massamedia hou vir Welker met bogenoemde antropologie verband. Die opkoms van sport en musiek in die massamedia is volgens hom pogings om ekstreme vorme van konformisme en radikale individualisme met mekaar te versoen. Vir Welker is daar 'n groot verskil hoe die subjek, ego of "ek" in die moderne kultuur verstaan is en hoe dit tans in postmoderne kulture funksioneer (1996a:141). In moderne kulture is die universaliteit van die self in die naam van outonomie uitgedaag en bevraagteken. Tog was daar altyd genoeg gestratifiseerde en geïnstitusionele samelewingsvorme soos die kerk of staat om die gemeenskaplike, universele self weer te bevestig. In moderne kulture is dié gestratifiseerde samelewingsvorme in die naam van die outonomie van die individu uitgedaag, maar terselfdertyd het die individu binne sterk kommunikatiewe omgewings, soos die familie en die staat geleef waarbinne outonomie ook sterk gekontroleer is. Hoewel daar in moderne kulture gestreef is na radikale individualiteit was die publieke aspek van die samelewing deurgaans sterk op die voorgrond.

Sterk gestratifiseerde samelewingsvorme is besig om te verdwyn en radikale individualisme is besig om die samelewing te domineer. In postmoderne kulture is dit baie moeilik om 'n verstaan van die gemeenskaplike self te ontwikkel (1996a:141). Dit is waar kompeterende sport en populêre musiek vir Welker in die prentjie kom. Albei sosiale vorme beklemtoon die liggaamlikheid van die menslike bestaan en bring menslike emosie op die voorgrond. Volgens Welker kan jy nie meer radikaal individualisties wees as om jou eie liggaamlike bestaan te bevestig nie. Aan die ander kant het mense voortdurend behoefte aan universeel toeganklike en objektiewe sisteme om hulself aan te meet. Volgens Welker fikseer die massamedia juis op die punt (1996a:142).

Die opkoms van ekstreme vorme van individualisme, konformisme en anti-konformisme stel besondere uitdagings aan sosiale wetenskaplikes wat nadink oor die impak van publieke

pluralisering op die samelewing in die geheel en veral die rol van die massamedia binne dié samelewings. Volgens Welker moet diegene wat die uitdaging van pluraliteit aanvaar radikale individualisme met ekstreme vorme van kommunaliteit versoen (Welker 1996a:129). Dit is dan ook die uitdaging wat Welker as teoloog met sy verstaan van pluralisme wil opneem. Welker self meen dat die posisies van chaotiese (atomiese) individualisme en ekstreme (monistiese) kommunaliteit nie houdbaar is nie. Volgens hom is chaotiese pluralisme of individualisme onaanvaarbaar en ekstreme monisme of radikale konformisme onmoontlik. Volgens hom kan die teologie nie hiermee tevrede wees nie en moet daar na kreatiewe alternatiewe gesoek word:

Reformed theology cannot add its voice either to the widespread, clumsy, and powerless polemic against "pluralism" or to a vague enthusiasm for post-modern "diversity". Instead it must contribute to clear distinctions between creative "pluralism of the Spirit" and disintegrative relativism. It must contribute to clear distinctions between the creative differentiation of the body of Christ and vague notions of multiformity" (Welker 1999b:xiii).

In die volgende hoofstuk (4) sal die pluralismes van die Gees teenoor die chaotiese en relatiwistiese vorme van pluralisme gestel word. Die kreatiewe "difference" wat die Gees in die wêreld bewerk sal **eerstens** teenoor die abstrakte subjektiwiteit wat moderne antropologiese denke onderlê, gestel word, en **tweedens** teenoor die ervaring van magteloosheid wat veral morele kommunikasie in moderne samelewings skep.

3.4.2 Die pneumatologiese funksie van die massamedia

Die pluralisering van die samelewing beteken ook vir Welker soos vir Niklas Luhmann dat samelewings geen middelpunt of sentrum meer het nie. Daar kan alleen gepraat word van 'n pluraliteit van sisteem-relatiewe persepsies van die "geheel" (1994c:30). Volgens Luhmann onderskei moderne samelewings hul van primitiewe samelewings daarin dat die samelewing in funksionele sisteme differensieer. In sy artikel *Auf der theologischen Suche nach einem "Weltethos" in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte* stel Welker dit soos volg:

Das heißt, daß in diesen Gesellschaften Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung, Religion, Familie ihre Aufgaben, die durchaus, "für die ganze Gesellschaft" wichtig sind, durch stetig zunehmende Verselbständigung gegenüber den anderen Teilsystemen zu optimieren suchen und suchen müssen. Die Gesellschaft besitzt nicht eine Mitte, eine Zentrum, eine Spitze oder eine letztes Ziel. Sie ist kein wohlüberschaubares Ganzes, das sich letztlich durch einen Code steuern läßt (1995b:440).

Mense is toenemend besig om die kapasiteit te verloor om 'n oorsig oor die "geheel", die "samelewing" en die "werklikheid" te kry. Die belangrikste gevolg hiervan is dat mense die insig ("**common sense**") en morele aanvoeling verloor om die sosiale interkonneksie tussen sosiale probleme en die oplossings daarvan langer te institusionaliseer as algemene kennis wat deur almal aanvaar word.

Volgens Welker is moderne samelewings besig om die massamedia te institusionaliseer as teenwig vir funksionele differensiasie en die verlies aan 'n algemene kulturele bewussyn. Welker lê 'n eksplisiete verband tussen die sogenaamde illusionêre eenheid van die publieke sfeer, die massamedia, moraliteit en die ervaring van magteloosheid in die moderne samelewings. In die plek van die komplekse eenheid van die Gees, skep moderne samelewings met die hulp van die massamedia die illusie van "dié publieke sfeer" en "dié eenheid" van die publieke sfeer. Die massamedia hou die illusie in stand dat die wêreld onder kontrole en beheer is van "common sense" en algemene moraliteit, terwyl die funksionele pluralisering van die samelewing juis die eenheid van die publieke sfeer differensieer in 'n pluraliteit van sosiale sfere met verskillende reëls vir kommunikasie en verstaan.

Welker (1994c:31) maak 'n fyn analise van die pretensies van die massamedia en toon uiteindelik aan dat dit nie die toenemende hulpeloosheid van mense kan verhoed nie. Die massamedia het volgens hom 'n **kwasi-religieuse** funksie gekry in 'n poging om die verskillende publieke sfere van die samelewing te probeer integreer. Die massamedia het in die sekulêre kultuur vele van die funksies van die Gees oorgeneem (1996a:140). Die massamedia slaag daarin om die illusie te skep dat dit 'n getrouer, meer realistiese en meer outentieke publieke sfeer as ander publieke sfere verteenwoordig, maar tog is die transformasie effek van die massamedia minimaal. Die massamedia kan een persoon se lewe in 'n oogwink vernietig, maar volgens Welker kan dit nie daarin slaag om langtermyn, doelgerigte, strukturele verandering van sosiale subsysteme of gekonsentreerde reaksies, soos byvoorbeeld in die lig van die ekologie krisis, te bewerk nie.

Die onvermoë van die massamedia om effektiewe, langtermyn reaksies teen globale gevare te bewerk, hou vir Welker met die innerlike struktuur van die massamedia verband. Die massamedia leef op grond van die vinnige verandering van temas en snelle aanvaarde geldigheid wat beteken dat die massamedia sy inhoud op grond van die vermaaklikheidswaarde daarvan kies. Die sosiale selfsentrering wat die massamedia aanbied, leef op grond van kort, temporele sisteme. Alleen op grond van die basis van kort, gekontroleerde temporele sisteme kan die fiksie van die eenheid van 'n universele publieke sfeer, onderhou word (1987b:318):

What is most lamentable, though, is the lack of effective power of a public sphere whose integration is "post-historical" and "post-natural law" a public sphere which lives "from one day to the next". For neither does the public sphere generated and molded by the mass media control modern society's differentiation of function and perspective, and overcome the danger connected with this differentiation. The continuum represented by that public sphere is largely illusory. Nor does the attention span of the mass media correspond to real difficulties, as they are experienced in the real public spheres. The assumed reality continuum presents an unrealistic picture (1987b:318).

Bogenoemde uitgangspunt bring ons by van Welker se grootste besware teen die massamedia, naamlik dat dit die dekomposisie van die "geskiedenis" bewerk. Die massamedia vernietig die

verbinding aan en die kultivering van tradisie. Dit vernietig vir hom 'n kultuur van verwagtingsekerheid met komplekse normatiewe strukture wat oor eeue heen gevorm is. **Die massamedia vernietig die goeie orde van samelewings en maak dus die goeie wet van God ongedaan.** Die vernietiging van God se goeie wet in moderne samelewings, gee volgens Welker aanleiding tot slegte vorms van pluralisme, relatiwisme en radikale individualisme.⁹ Die dekomposisie van die wet, geskiedenis en orde van samelewings skep 'n narcistiese persoonlikheidsstruktuur wat reeds bespreek is.

Ten spyte van die illusie van eenheid deur die massamedia en publieke moraliteit het moderne samelewings toenemend die ervaring van **magteloosheid en hulpeloosheid**. Die samelewings het daagliks die ervaring dat natuurlike en kulturele omgewings grootskaals vernietig word, maar dat dit in die aangesig van funksionele differensiasie magteloos is om werklik die probleme aan te spreek. Om die magteloosheid van die samelewing in die aangesig van die dreigende ekologiese krisis te beskryf, sluit Welker hom by Niklas Luhmann se analise van moderne samelewings aan.¹⁰

In sy boek *Ecological Communication* (1986) poog Luhmann om 'n verantwoordelike reaksie ten opsigte van die ekologie krisis te regverdig. Hy werk met die vertrekpunt dat die moderne funksionele samelewing, met die pluralisering in die subsisteme van ekonomie, regte, wetenskap, politiek, religie en opvoeding, elkeen sy eie netwerk van kodes en programme gevorm het wat wedersyds stabiliserend is en wat nie as substitute vir mekaar kan optree nie:

They can neither replace each other nor even ease each other's burdens ... Politics cannot assume the place of science, science cannot assume the place of law – and so forth in all relations between systems. The old multifunctional institutions and morals are thus dissolved. In their place come that correlation of specific codes to specific systems which distinguishes modern society from all its predecessors (Welker 1987b:314).

⁹ Sien op die punt ook Welker se artikel oor hoe die verabsoluttering van Luhmann se sisteemteorie lei tot die selfingevaarstelling van moderne samelewings: *Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften*. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Wissenschaft und Glaube. *Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie* (1) (1988d:288 301).

¹⁰ Welker steun baie sterk op Luhmann se insig dat die verskillende sisteme (ekonomie, wet, wetenskap, reg, politiek en ander subsisteme) afsonderlik belangrike funksies vir die samelewing as geheel verrig. In die verrigting van dié funksies konstitueer en bevestig die subsisteme hulself en merk elkeen sy grense as subsisteem af in relasie tot ander subsisteme. In die proses van selfbevestiging, word daar juis teen 'n eenvoudige, oorkoepelende verstaanskontinuum gewerk. Luhmann wys daarop dat dit onmoontlik is vir een subsisteem om 'n aksie of reaksie van die samelewing in die geheel te ontlok. In plaas daarvan dat daar resonansie plaasvind, klink die oproep van een subsisteem vir 'n ander sisteem na geraas ("noise"). Wanneer daar op grond van "common sense" en algemene publieke moraliteit 'n oproep gemaak word om een of ander bedreiging vir die samelewing in sy geheel af te weer, is dit onmoontlik om dit tegelyk in die juridiese, religieuse, politieke en ekonomiese subsisteem te integreer. Wanneer iets juridies geïmplementeer kan word, om 'n bedreiging af te weer, is dit baie maal ekonomies onprakties of polities onmoontlik (Welker 1994c:33).

Die selfstabilisering en die spesifiek gedifferensieerde funksie van elke subsisteem in die samelewing as geheel, beteken dat daar geen werklike kommunikasie-kontinuum tussen die verskillende subsysteme is nie. Elkeen van die sisteme is eerder tegelyk ingestel op sy eie selfbehoud. Luhmann bevraagteken die moontlikheid of die gedifferensieerde funksionele sisteme as 'n eenheid of geheel op 'n krisis wat 'n samelewing bedreig, kan reageer. Volgens Welker onderskat "common sense" of die algemene bewussyn van die kultuur die gebrokenheid van dié kommunikasiekontinuum in moderne samelewings. "Common sense" werk met die veronderstelling dat elke funksionele sisteem onderhou word deur rasionele mense en dat mense se gesamentlike pogings hulle in staat sal stel om die probleme wat hulself veroorsaak het, op te los. Vanuit die veronderstelling opereer die algemene kulturele bewussyn vanuit bepaalde moralistiese klagtes en oproepe om die selfingevearstelling van die samelewing teen te werk.

Die pluralisering van die publieke sfeer impliseer egter dat daar nie werklik meer sprake kan wees van algemene moraliteit of "**common sense**" wat sisteme en mense se lewens op 'n normatiewe vlak rig nie en dat moderne samelewings op 'n sistematiese wyse risiko's vergader en sigself in gevaar stel. Welker beskryf die magteloosheid van die verskillende sisteme om op morele kommunikasie te reageer soos volg:

... genuinely real distress also abounds, distress that obviously cannot be overcome merely politically, economically, legally, and morally. This includes the tormenting conscious of guilt and complicity in the oppression and miserable circumstances of weaker people both near and far; or the perception of spreading indifference and brutality toward foreigners, toward the socially disadvantaged and excluded, towards weak elderly people, helpless children, and dependent young people; or the realisation that humankind is systematically and rapidly damaging and destroying air and water, earth and forests, animals and plants; or the dull feeling that a life spent in individual striving for success, in orientation toward entertainment and consumption, and in narcissistic selfishness to the point of addiction - that such a life is vapid and false. There seems to be hardly any escape from this distress. The more incisive and pressing the situation is recognised to be, all the more futile do all the suggestions, admonitions, and offers of direction seem to be (Welker 1996b:73).

Volgens Welker is dit vir morele kommunikasie onmoontlik om in die verskillende funksionele sisteme gehoor te word. Morele kommunikasie kan volgens hom geen spesifieke resonansie in die funksionele sisteme van die samelewing bewerk nie. Algemene morele kommunikasie misluk om met die spesifieke kodes en programme van die verskillende subsysteme kontak te maak. In plaas daarvan dat morele kommunikasie 'n mate van weerklank of resonansie in die verskillende subsysteme genereer, maak dit eerder 'n steurende "geraas" ("noise"). Morele kommunikasie kan geen omvattende reaksie teen globale bedreigings bewerk of waarborg nie.

Public moral reaction to society's placing itself in jeopardy fails to make contact with the specific networks of codes and programs of the particular functional systems and fails also to call forth reactions specific to the respective systems. Instead of evoking some resonance in the functional systems, public moral

reaction mostly generates in them, as Luhmann puts it, only disturbing "noise". Even when public moral reaction succeeds in generating resonance rather than mere "noise" in a subsystem, that is still a far cry from guaranteeing a common reaction or even a common change of orientation on the part of the different functional systems. For in every one of their operations, the functional systems are also engaged in self-preservation, and demarcate themselves one from the other (1987b:315).

Die selfdemarkasie en selfbehoud van 'n funksionele sisteem neem prioriteit bo die belange van die samelewing as geheel. Moderne samelewings word nie meer deur 'n gemeenskaplike metafisiese of morele kode gereguleer nie en plaas sigself volgens Luhmann en Welker voortdurend sistematies in gevaar.

3.5 WELKER SE KRITIEK OP TEOLOË MET 'N OORMAAT VERTROUW IN DIE WET

Waarom slaag die morele appèl om die finansiële uitbuiting van derde wêreldlande, die vernietiging van tropiese reënwoede, die eksperimentering met kernwapens, die mishandeling van vroue en kinders tot 'n einde te bring, nie? Soos reeds aangetoon, hou die antwoord op die vraag vir Welker verband met die dekomposisie van morele kommunikasie in moderne samelewings. Die funksionele differensiasie van die samelewing het tot gevolg dat die verskillende diskoerse van verskillende verwysingsisteme vir mekaar ontoeganklik raak en dat die inhoud van die verskillende verwysingsisteme hoogs geabstraheer en triviaal voorkom. Dit impliseer op 'n tweede vlak dat daar nie meer 'n universele morele "taal" of raamwerk is wat oorkoepelend vir alle verwysingsisteme geld nie:

Ihre Diskurse sind deshalb partiell füreinander unverständlich oder unzugänglich. Die Öffentlichkeiten sind füreinander nur begrenzt resonanzfähig. Werden sie zur Kommunikation gezwungen, so nehmen sie entweder wechselseitig nur ein Rauschen wahr – oder aber die Inhalte sind weit hochabstrahiert und durchtrivialisieret, daß sie die realen Erfahrungsformen und Verhaltensweisen nicht beeinflussen (1995b:441).

Uit bogenoemde uiteensetting is dit duidelik dat Welker baie krities is teenoor sosiale denkers, maar veral dan teologiese denkers wat te maklik op 'n naïewe wyse by die konsensus politiek en morele diskoers wat moderne samelewings kenmerk, aansluit. Welker is baie krities teenoor teoloë wat 'n eenvoudige rekonstruksie van die "postmoderne" publieke sfeer op die oog het. Teen die agtergrond van die studie kan gesê word dat sulke teoloë vir Welker nie genoeg erns maak met die sistemiese mag van sonde in moderne samelewings nie, en die herskeppingskrag van God se Gees (die evangelie) in moderne samelewings onderspeel.

Ter afsluiting van die hoofstuk sal Welker se kritiek op Hans Küng se projek "wêreldetos" in die verband as voorbeeld dien. Küng se waardering van religie in moderne samelewings kry volgens Welker weer totalitêre trekke. Hoewel Welker heelwat meer positief is teenoor David Tracy se omgang met die pluralisering van die publieke sfeer van samelewings neem Tracy na

sy oordeel ook nie die partikuliere teenwoordigheid van God se Gees in die wêreld ernstig genoeg nie.

3.5.1 Hans Küng se hiërargies-otoritêre poging om 'n wêreld etos te begrond¹¹

Hans Küng gaan volgens Welker uit van 'n krisisdiagnose van moderne kulture wat hy in die vorm van vrae, aan die verskillende samelewingsisteme stel. Waarom, vra Küng, sal mense mekaar nie belieg, bedrieg en besteel nie? Waarom sal politici korrupsie weerstaan? Waarom sal die besigheidspersoon grense stel vir sy wins? Waarom sal die embrionavorser nie 'n kommersiële voorplantingstegniek ontwikkel nie? Küng ontwikkel in sy werk "Projek Weltethos" (1990) 'n oriënteringskrisis waarin hy aantoon hoe moeilik dit vir die moderne mens is om te weet watter kriteria om aan te lê vir daaglikse groot en klein onderskeidings, prioriteite en keuses. Ook Küng, soos Welker en vele ander teoloë, is besorg oor die oriënteringskrisis wat pluralisme en die massamedia op die samelewing afdruk.

Teen die agtergrond stel Küng die vraag wie in die moderne demokratiese staatsbestel moraliteit voed en onderhou? Volgens hom verorden die moderne demokratiese staatswese geen lewenssin, geen laaste waarde of norme nie. Andersyds kom Küng tot die konklusie dat sonder 'n minimale grondkonsensus met ooreenstemmende waardes, norme en handeling, daar nóg in klein, nóg in groot gemeenskappe 'n menswaardige samelewing moontlik is. Küng beskryf die laaste grondkonsensus as die "**große Richtung und als Ziel**", as antwoord op die verlange na 'n laaste etiese grondoriëntering (Welker 1995b:444).

In die soeke na 'n bepaalde grondkonsensus is Küng skepties oor die neiging in die nuwere filosofiese etiek, met persone soos MacIntyre, Buber en Rorty as voorbeelde, om terug te keer na gebruiklike of tradisionele lewenswêreldes en lewensvorme. Aan die ander kant wil Küng, vir wie dit om die totaliteit van die werklikheid ("**um das große Ganze**")¹² gaan, weet op grond waarvan die menslike rede tussen waarheid en illusie, subjektief en objektief, aanvaarbare en verwerplike interesses kan onderskei. In die gevaar van geestelike tuisteloosheid en sedelike verwaarlosing skyn '**n religieus-begronde etos** vir hom die antwoord te wees.

Küng meen dat die universaliteit van etiese verpligting religieus begrond kan word. Die universaliteit van die etiese verpligting val saam met die "Urgrund, Urhalt, jeder Urziel des

¹¹ Sien veral Hans Küng se werk *Projekt Weltethos, Die Funktion der Religion zur Bewältigung der geistigen Situation* (1990). Welker self het baie krities teenoor die Küng gereageer met sy artikel *Projekt Weltethos: Gutgemeint – aber ein Fehlschlag*, in *Evangelische Kommentare*. Küng het weer direk op Welker gereageer met sy artikel, *Nicht gutgemeint – deshalb ein Fehlschlag* ook in *Evangelische Kommentare* 26 (1993e:528-531). Welker het die laaste woord in die debat ingekry met sy artikel: "Autoritäre Religion. Zur sachlichen Prüfung von Küngs "Projekt Weltethos" *Evangelische Kommentare* (26) (1993a:354-356).

¹² Sien *Projekt Weltethos* (1990:65).

Menschen und der Welt, das wir Gott nennen" (Welker 1995b:445). Dit roep onmiddellik die kritiese vraag op wie die Eerste oorsaak of Diepste grond in 'n krisissituasie van disoriëntasie en die toestemmende onderskeiding tussen waarheid en illusie, tussen objektief en subjektief, tussen aanvaarbare en onaanvaarbare interesses kan onderskei? Küng antwoord op die vraag dat die "Urgrund", "Urhalt" en "Urziel" om "transzendente Autorität" handel en dat die religieuse op grond van die "Urhalt", "Urgrund" en "Urziel" met "absoluter Autorität" kan spreek (Welker 1995b:445).

Die nadere bestemming van die absolute outoriteit van religie lê vir Küng opgesluit in die veronderstelling dat religie oor die middele beskik om die ganse eksistensie van die mens te vorm, geslagtelik te toets, kultureel aan te pas en individueel te konkretiseer:

Die wenig Ansätze zur näheren Bestimmung der Absoluten Autorität der Religion, die Hans Küng bietet, erschrecken. Sie erschrecken in der Auskunft: "Religionen besitzen Mittel, um die ganze Existenz des Menschen zu formen – und dies geschichtlich erprobt, kulturell angepaßt und individuell konkretisiert" (Welker 1995b:445).

Dit is juis op die punt dat Welker se kritiek op Küng inkom. Volgens Welker kan die psigiese en sosiale mag van religie mense nie alleen vorm nie, maar ook misvorm. Duitsland is vir hom 'n land wat die absolute korrupteerbaarheid van religie beleef het. Küng probeer van Welker se kritiek te ontkom deur aan te toon dat in religie natuurlik daarvoor gaan om die "**humanum**" te dien. Dat dit om religie gaan wat soos Paul Tillich dit geformuleer het, teonomie en outonomie in die regte verhouding met mekaar wil bring.¹³ Uiteindelik sal die moderne etos en die moderne rede (**Vernunft**) volgens Küng aktief ingryp om die relatiwismes en onbestendigheid te ondervang. Met die bevestiging van menslike outonomie as die kriterium van onderskeiding tussen eksistensievorming en eksistensie-misvorming speel Küng volgens Welker terug in die hande van die oriëntasielose moderne kultuur wat beide van hulle diagnoseer:

Der beschworene "Urgrund, Urhalt, Urziel" changiert zwischen einem Freibrief für eine autoritäre Religiosität und einem, mit einer Formulierung Hegels gesagt, weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt. Daß Hans Küng notgedrungen seinem Frieden mit der Beliebigkeit gemacht hat, zeigt die abschließende Auskunft, daß es nicht auf das verschiedene theoretische Bezugssystem ... im Ethos letztlich ankomme, sondern auf das, was ganz praktisch im gelebten Leben getan oder unterlassen werden soll (Welker 1995b:446).

Volgens Welker kan menslike outonomie nie onderskei tussen wat lewensbevorderlik en demonies is, tussen waarheid en illusie, tussen objektief en subjektief, tussen wat aanvaarbare en verwerplike interesses is nie en is Küng se "Urgrund", "Urhalt", en "Urziel" 'n vrybrief vir outoritêre religie en outonome willekeur.

¹³ Sien H. Küng, *Projekt Weltethos* (1990:61).

3.5.2 David Tracy se "misties-profetiese" teenwoordige en toekomsvisie

Volgens Welker sien Tracy in dat Küng nie daarin slaag om met die spanning tussen moderne en voormoderne bewussynsvorme in die reine te kom nie. Tracy beskryf die spanningsveld waarbinne Küng se denke beweeg as die konflik tussen die "moderne" waardering van die outonomie van die subjek en die "voormoderne" verlange en terugkeer na die onderdrukte tradisionele, gemeenskaplike subjek. Tracy sien volgens Welker skerpsinnig in dat die moderne teologie deur die versoeking onderlê word om die gemeenskapsevolusie so te konstrueer dat die moderne subjek die sentrum daarvan bly. Die prys wat die moderne teologie hiervoor sal moet betaal, is volgens Tracy selfbedrog en die verwoesting van die ander. Teenoor die neo-konserwatiewe teologie van Küng, ontwikkel Tracy, volgens Welker 'n visie wat die beste deel van die "postmoderne" bewussyn opneem en dit met bevrydingsteologiese impulse kombineer:

Wo bleiben die armen und Unterdrückten bei all jenen postmodern, modern und antimodern Diskussionen über Anderssein und Verschiedenheit. Sie sind doch die konkreten anderen, deren Verschiedenheit für uns einen wirklichen Unterschied ausmachen sollte. Sie halten das volle ... Gedächtnis des Evangeliums unter uns lebendig. Ihre prophetisches Reden und ihr befreiendes Tun enthält die Hoffnung auf eine wirkliche Zeit der Gegenwart vor einem richtenden und rettenden Gott. In ihrem Tun reden und handeln historische Subjekte ... (Welker 1995b:447).

Tracy deurbreek die moderne, postmoderne en anti-moderne diskussies oor die ander en verskeidenheid deur die armes as die konkrete ander te identifiseer. Die armes hou volgens Welker in lyn met Tracy die evangelie onder ons lewend. Volgens Welker neem Tracy 'n verskynende (emergent)¹⁴ poli-kontekstuele bevrydende karakter van God se Gees ernstig. Dit gaan in Tracy se denke oor 'n konkrete-poli-kontekstuele bevrydingsbeweging wat in Latyns-Amerika, Asië, Afrika en Oos- en Midde-Europa sentreer. In die poli-sentriese beweging sien Tracy 'n kerklike publiek ontstaan wat as kerk identifiseer kan word, wat in lyn is met die Pinkster Gees en die belofte van bevryding vir almal. Tracy se sterkpunt lê vir Welker daarin dat hy insien dat die werklikheid van God nie tot die Bybelse tradisies beperk is nie, maar daar 'n analogiese verwantskap bestaan tussen die verhale van bevryding in die Skrif en 'n verskeidenheid van konkrete bevrydingsbewegings wat oor die aarde heen ontwikkel het.

Die konkrete verskyning (Emergenz) van die bevrydingsbewegings identifiseer Welker met die verskyning van die kerklike publieke sfeer. Welker se probleem met Tracy is dat hy nie

¹⁴ Daar is alreeds op verskeie plekke in die studie inhoud gegee aan die begrip "Emergenz" in Welker se denke. Welker definieer die begrip soos volg: Als "emergent" bezeichnen wir Konstellationen, Zustände und Strukturen, deren Auftreten nicht aus vorausgehenden Konstellationen, Zuständen und Strukturen abgeleitet werden kann, obwohl sich mannigfaltige, beide Zustände bestimmende Elemente in ihnen durchhalten. "Emergenz" hou met die kreatiewe skeppende aard van die werklikheid verband. Dit is wanneer daar nuwe inhoude, konstellasies, en strukture verskyn wat nie vooraf uit reeds bestaande elemente, strukture en konstellasies afgelei kan word nie (Welker 1995b:447).

konkrete verskynende of skeppende karakter van God se Gees in die wêreld ver genoeg neem nie. Hy beskryf Tracy se teologie as misties-profetiese teologie, met besonderse klem op die uitdrukking "misties". Tracy karakteriseer die verskynende of wordende gemeenskap van die kerk as 'n profetiese kommunikasiegemeenskap. Welker gee toe dat die bevrydende karakter van God se Gees en die ontwikkeling van die poli-sentriese gemeenskap van die armes en die onderdrukte vatbaar is vir onbepaaldheid. Tracy loop egter die gevaar om die profetiese selfvasstelling van die kerklike publieke sfeer volledig in onbepaaldheid terug te werp. Tracy dreig dus met sy klem op die "mistieke" karakter van die profetiese gemeenskap om die geestelike en etiese kommunikasiegemeenskap van die kerk weer te individualiseer en onbepaald te laat:

Ich denke, daß sich die Selbstverortung in den polyzentrischen Leidenserfahrungen und Befreiungshoffnungen "der Gegenwart" nicht in mystischer Unbestimmtheit verlieren muß. Die offenbarende Kraft des Prophetischen kann auch aus polyzentrischer Konkretheit heraus kommunikationsfähig sein, sich verdichten und zu einer gemeinsamen neuen religiösen Sprache, Vision, und Lebensform führen. Wie ich zu zeigen versuche, erlaubt es die Erkenntnis des Spannungsreichen und dynamischen Zusammenhangs von Gottes Gesetz und Gottes Geist ... (Welker 1995b:449).

Volgens Welker hoef die poli-sentriese lydenservarings en bevrydingshoop wat saam met verkondiging van die evangelie gaan, nie in mistieke vaagheid en onbepaaldheid te verval nie. Die openbare krag van die kerk as profetiese gemeenskap, is vir Welker 'n konkrete, poli-sentriese kommunikasiegemeenskap in die wêreld wat duidelik word in die dinamiese spanningssamehang tussen wet en evangelie. Welker se kritiek op Tracy is maklik te begryp, omdat die Gees vir hom 'n konkreet, ervaarbare werklikheid is wat midde die alledaagse, aardse werklikheid onderskei kan word. Welker se verstaan van die verhouding tussen wet en evangelie teenoor die magteloosheid van die wet word in die **hoofstuk 4** aangebied.

3.6 SAMEVATTING

In **hoofstuk 1** en **2** is aangetoon dat die wet as die eerste gestalte van God se Woord vir Welker nie alleen daarin geslaag het om Israel se sosiale identiteit op 'n komplekse wyse te integreer nie, maar dat die skeppingsmatige werklikheid as sodanig 'n pluralistiese gestalte het. Die wet is vir Welker die komplekse kompaktering van subjektief-konkrete ervarings en objektief-kommunikatiewe samelewingsvorme. In **hoofstuk 3** is aan die hand van die Bybelse tradisies aangetoon dat die goeie wet van God misbruik en magteloos gemaak kan word deur subjektiewe (outonomie) en objektiewe bese magte (sistemies), wat samelewings nie alleen van buite nie, maar ook van binne af bedreig.

Die wet word vir Welker ook in moderne funksionele samelewings deur subjektiewe prosesse van konkretisering (radikale individualisme) en objektiewe kommunikatiewe prosesse (verabsoluttering van die massamedia) magteloos gemaak. Die wet word volgens hom

magteloos gemaak deur die skep van 'n narcistiese persoonlikheidsstruktuur (relatiewisme) en die feit dat die massamedia 'n pneumatologiese funksie in moderne samelewings verkry het (outoritêr) in 'n poging om deur middel van morele kommunikasie die konkrete ervarings van die individu en die publieke sfeer te integreer.

Volgens Welker is moderne samelewings te kompleks en te gepluraliseerd om op grond van morele kommunikasie of konsensus politiek tot 'n eenheid gebind te word en daarom lei dié tipe kommunikasie tot die ervaring van magteloosheid en 'n grootskaalse ingevaarstelling van samelewings. Die vraag is nou wat 'n voldoende respons vir die teologie op die radikale pluralistiese aard van moderne samelewings en die ervaring van magteloosheid is? Vir Welker lê die antwoord nie in 'n nuwe rekonstruksie van die publieke sfeer, of om die kerklike publiek of kragveld wat die Gees in die wêreld stig, in vae onbepaaldheid te laat nie.

Teenoor die magteloosheid van die wet stel Welker die bevryding van die evangelie. Die bevryding van die evangelie hou vir hom verband met die kreatiewe teenwoordigheid van die Gees in die skepping wat mense aan die "liggaam van Christus" verbind en binne die komende ryk van God opnuut in diens neem om partikuliere situasies van spanning en magteloosheid te deurbreek (1996b:87). In **hoofstuk 4** word die kreatiewe "difference" wat God se Gees in die wêreld skep en die tipe persoonsbegrip wat die Bybelse tradisies genereer teenoor die abstrakte subjektiwiteit van moderne samelewings gestel. Verder word die vernuwing van die ganse publieke sfeer deur die realisering van God se koninkryk, die pluralistiese taakstelling van die kerk en die viering van die sakramente, teenoor die ervaring van magteloosheid, gestel.

HOOFSTUK 4

KREATIEWE PLURALISMES: DIE VERHOUDING TUSSEN WET EN GEES

4.1 INLEIDING

Volgens Welker kan pluralisme in moderne samelewings alleen slaag indien die partikuliere, historiese (**assosiatiewe**), asook die objektiewe (**sistemiese**), dimensies van pluralisme deur 'n **universele perspektief** wat self nie weer monohiërargies of onderdrukkend is nie, maar juis verskille voed, onderlê word. Volgens Welker beantwoord die Gees se getuienis aangaande die wet en Jesus Christus juis aan hierdie struktuur. Indien die teologie daarin slaag om die verhouding tussen wet en Gees in die regte verhouding te bring, kan dit nie alleen help om 'n etos van pluralisme in moderne samelewings te voed nie, maar kan die botsende standpunte in moderne teologiese debatte oor wat die roeping van die teologie binne moderne samelewings is, op 'n kreatiewe wyse met mekaar geïntegreer word.

Tot dusver is aangetoon dat Welker se verstaan van die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme in die wet die teologie in staat stel om op 'n interdisiplinêre wyse ten nouste aan te sluit by die diskoerse in die publieke sfeer van samelewings. Dit beteken dat Welker natuurwetenskaplikes soos John Polkinghorne, sosioloë soos Luhmann en Habermas, 'n Egiptoloog soos Jan Assmann, en selfs teoloë soos Tracy en Küng wat die aard van moderne samelewings bevestig, kan waardeer.

Vanweë die sistemiese en kommunikatiewe aard van die sonde is die werklikheid egter gebroke en ondeursigtig en is egte Godskennis in die publieke sfeer van samelewings nie 'n gegewe nie. Daarom het alle kenniskonstellasies volgens Welker die lig, of die bevrydende perspektief, van die evangelie nodig. Welker se verstaan van die evangelie sal in dié hoofstuk so verhelder word dat denkers soos Lindbeck, Hauerwas, Frei en Placher wat die **partikuliere** en onderskeidende moment van die kerk en teologie in die publieke sfeer beklemtoon, ook waardeer kan word.

Die sonde is vir Welker verslawende kommunikasienetwerke wat die kultuur van verwagtingsekerheid binne samelewings vernietig. Die wet word **eerstens** in moderne funksionele, pluralistiese samelewings magteloos gemaak deur 'n verabsoluttering van die subjektivistiese dimensie van ervaring wat lei tot radikale individualisme, die skep van 'n narcistiese persoonlikheidsstruktuur en gestratifiseerde samelewingsvorme waarin historisiteit onbelangrik is. Die opkoms van radikale individualisme is vir Welker 'n slegte vorm van pluralisme wat lei tot relativisme en aanleiding gee tot 'n ervaring van magteloosheid.

Die wet word op 'n **tweede** wyse bedreig deur die verabsoluttering van die objektiewe, sistemiese of kommunikatiewe dimensies van ervaring wat lei tot slegte monohiërgiese samelewingsvorme wat veral assosiatiewe gemeenskappe in moderne samelewings bedreig. Welker self is baie krities teenoor die sisteme van die mark, tegnologie en veral die massamedia wat volgens hom 'n pneumatologiese funksie verkry het en wat probeer om deur middel van morele kommunikasie die radikaal pluralistiese publieke sfeer van samelewings tot 'n eenheid te bind. Hierdie eenheid is vir Welker oppervlakkig, kortstondig en eintlik 'n illusie. Morele kommunikasie met sy voorskrifdenke en konsensusbenadering is volgens Welker naïef oor die kompleksiteit van moderne samelewings en het nie werklik 'n effek op die transformasie van die publieke sfeer van samelewings nie en lei grootliks tot die ervaring van magteloosheid en die selfingevaarstelling van samelewings.

Die Bybelse perspektief op die sonde help ons dus om te verstaan dat alle vorme van pluralisme nie noodwendig goed is nie en dat ons daarom die perspektief van die **evangelie** nodig het om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei. Die evangelie is vir Welker die tweede gestalte van God se Woord waarvan die Gees op 'n pluralistiese wyse getuig. Die kruisiging en opstanding van Jesus Christus, as die tweede gestalte van God se Woord, dui volgens hom vir ons die grense van ons natuurlike kennis aan, en breek terselfdertyd vir ons 'n perspektief oop op God en die **eindige aantal pluralistiese relasies** wat vir **ons in Christus** gegee is en wat alleen deur die geloof toeganklik is.

Vir Welker beteken **geloof** in Christus, 'n kennis van God en die "in-sien" van die regte verhouding tussen die verskillende differensiële sfeer van die werklikheid. Geloof, soos hy dit verstaan, is 'n meer omvattende perspektief op die werklikheid as wat in die verskillende wetenskappe afsonderlik tot uitdrukking kom. Geloof is in 'n bepaalde sin sekerheid en kennis, maar terselfdertyd 'n kennis wat weet van die bedreiging van sekerheid en die beperkinge van natuurlike kennis. Transformasie in die publieke sfeer is dus nie moontlik op grond van morele kommunikasie nie, maar alleen moontlik indien die verskillende wetenskappe (die teologie inkluis), op 'n kreatiewe en interdisiplinêre wyse op spesifieke probleme infokus en daaroor nadink.

Volgens Welker beteken die getuigenis van die **Gees** aangaande die kruisiging en opstanding van Jesus Christus dat die intensies van die wet, naamlik die strewe na geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God in die publieke sfeer van samelewings realiseer word, sonder om die assosiatiewe strukturele patrone van die skepping op te hef. Welker se verstaan van die **wet-evangelie** relasie hou dus die belofte van geregtigheid tussen 'n pluraliteit van mense, groepe en kulture in, sonder om die skeppingsmatige differensialiteit tussen hulle op te hef. Die Gees werk volgens Welker **kreatief**, omdat die Gees die natuurlike, sosiale en kulturele patrone van die skepping wat vanweë die sonde van mekaar geïsoleer is, weer vir mekaar "open" en hul assosiatiewe en sistemiese interafhanklikheid herstel.

Die Gees se getuienis aangaande die kruisiging en opstanding van Jesus Christus bevestig dieselfde komplekse struktuur van pluralisme wat reeds in die wet beskryf is, omdat die Gees 'n **universele** kragveld in die wêreld skep wat God se geregtigheid of hemelse heerlikheid in die skepping in 'n differensialiteit van **partikuliere** aardse kontekste realiseer. Die doel van die hoofstuk is dus om aan te toon hoe die **pluralistiese** getuienis van die Gees aangaande Jesus Christus die intensies van God se goeie wet **universeel** in 'n verskeidenheid van **partikuliere** situasies in die publieke sfeer, maar ook in die skepping, realiseer.

Die Gees hou volgens Welker die assosiatiewe en sistemiese dimensies van pluralisme byeen deur die differensiasie en verbinding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Gees te beskryf as 'n relasie waarin Christus die sentrum van aksie van die Gees as resonansiesfeer vorm. Welker verstaan die Gees as die domein van resonansie van Christus en Christus as die sentrum van aksie vir die Gees. Die Gees is vir Welker die publieke resonansiesfeer van Christus wat unieke vorme van individualiteit en kommunaliteit in die wêreld skep, wat vir hom 'n relativering van die verskraalde individualisme en monohiërgiese funksionele sisteme beteken.

In afdeling 4.2 sal aangetoon word dat geloof vir Welker geloof in die gekruisigde en opgestane Een beteken. God se identifikasie met die partikuliere individu wat onreg gely het in die proses van abstraksie en objektivering in die openbare regspraak as gevolg van die misbruik van die wet word in die dood en opstanding van Jesus Christus nie alleen geradikaliseer nie, maar ook oorskry. Die kruisdood van Jesus Christus as die Seun van God dui vir Welker op hoe die verskillende skeppingsfere vanweë die mag van die sonde sigself van God kan afsny en immuniseer teen die goeie magte van die lewe, terwyl die opstanding ten diepste dui op die oorwinning van die mag van die sonde en die moontlikheid van nuwe gemeenskap tussen die differensiële sfere van die skepping.

In afdeling 4.3 sal aangetoon word dat kennis van die wet en kennis van Jesus Christus vir Welker 'n "implisiete pneumatologie" veronderstel. Daar kan geen geloof sonder die werking van God se Gees wees nie. Die Gees realiseer die assosiatiewe en sistemiese dimensies van die wet. Die persoon van die Gees as die pluriforme eenheid van relasies van Jesus Christus wat gelowiges help konstitueer, staan in die studie in lyn met die geregtigheid en barmhartigheidskodes teenoor die **abstrakte subjektiwisme** en **sistemiese funksionalisme** van moderne samelewings. **Analogies** aan die relasie tussen Christus en die Gees konstitueer die Gees nuwe vorme van individualiteit en kommunaliteit in die wêreld, wat radikale subjektiwisme en monohiërgiese samelewingsvorme relativeer.

Die pluralistiese werking van die Gees skep volgens Welker 'n kragveld in die wêreld waarin die assosiatiewe en sistemiese dimensies van die skepping op so 'n wyse met mekaar in balans gebring word dat die intensies van die wet, naamlik geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God, gerealiseer word. Die alternatiewe publieke sfeer wat die Gees in die wêreld skep, staan tradisioneel as die **kerk** bekend.

In afdeling 4.4 word die **kerk** as liggaam van die gekruisigde en opgestane Een en daarom as egte pluralistiese samelewingsvorm teenoor die monohiërargiese en relatiwistiese samelewingsvorme van moderne samelewings gestel. Die **kerk** as die assosiatiewe en sistemiese realisering van God se waarheidsperspektief op die werklikheid deur die Gees, met haar gemeentelike en ekumeniese gestalte, en gereelde publieke viering van die sakrament van die nagmaal, staan in die studie teenoor vae, relatiwistiese en monohiërargiese samelewingsvorme wat aanleiding gee tot die ervaring van magteloosheid in moderne samelewings.

In afdeling 4.5 sal aangetoon word dat die kerk deur veral die viering van die **nagmaal** 'n etos van egte pluralisme in die wêreld voed. 'n Mens sou kon sê dat in Welker se denkstruktuur die viering van die nagmaal in die Nuwe Testament op die vlak van die kultiese wette in die Ou Testament lê. Die nagmaal skep 'n lewende kulturele geheue van die opgestane en verheerlikte Christus in die wêreld, wat beteken dat die nagmaal 'n etos van geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God in die wêreld voed.

4.2 JESUS CHRISTUS EN PLURALISME

Geloof in Jesus Christus beteken vir Welker geloof in die gekruisigde en opgestane Een. Die dood en opstanding van Christus beteken vir Welker die relativering en deurbreking van die magteloosheid en misbruik van die wet. Die opstanding dui vir Welker nie alleen op die relativering van die sonde nie, maar ook op die oorskryding van alle natuurlike, sosiale en kulturele kennis van die werklikheid. In die afdeling sal **eerstens** aangetoon word hoe die spanning tussen die **partikuliere**, aardse lewe en die realisering van die **universele** hemelse geregtigheid van en deur Jesus Christus, vir Welker in die verskyningskarakter van die opstandingstekste verwoord word. Dit impliseer vir Welker dat die opstanding van Christus by implikasie die verbygaan van hemel en aarde en die aanbreek van die ewige lewe, en daarmee saam 'n **onvoorstelbare universaliteit**, beteken.

Tweedens sal aangetoon word hoe Welker hom by Jan Assmann se konsep van **kanoniese herinnering** aansluit om die onderskeidende teenwoordigheid van die opgestane Een in die werklikheid te erken. Volgens Welker is dit dié kanoniese geheue van die Bybelse tradisies wat ons verhouding tot Jesus Christus "in die geloof" vorm. Volgens hom verbind die kanoniese tradisies van die Skrif die teenwoordigheid van Christus ten nouste aan die getuies van die opstanding, wat nie alleen aan die lewe van die opgestane Een nie, maar aan die ewige lewe van God deelneem.

Kennis van die kruisiging en opstanding van Christus beteken **derdens** vir Welker op 'n epistemologiese vlak die bewussyn dat geloof gedurigdeur bedreig en versterk kan word. Aan die een kant ontbloom die kruis die bese magte van die sonde, maar aan die ander kant impliseer die opstanding dat alle wetenskappe opgeroep word tot die ontdekking van die stel

prinsipiële gedifferensieerde basiese relasies wat met Christus gegee is, wat **vierdens** ten diepste hoop vir die skepping beteken.

4.2.1 Geloof in Christus as geloof in die opgestane Een

Volgens Welker kan ons baie dinge van die voor-Pase Jesus weet op grond van die Bybelse tradisies, maar wanneer daar oor die werklikheid van die opgestane Jesus Christus nagedink word, is geloof 'n voorwaarde. Welker verstaan geloof natuurlik nie in piëtistiese terme nie. Dié begrip is in sy denke 'n sterk epistemologies gelade term wat nie alleen dui op kennis van die werklikheid nie, maar ook op kennis van hoe die relasies van die geskape werklikheid "reg" vanuit 'n transendente perspektief inmekaar steek.

Die opgestane Christus wek nie alleen geloof nie, maar geloof is ook 'n voorwaarde om 'n relasie tussen Jesus Christus en mense, en tussen mense onderling, te vestig. Geloof in Christus beteken vir Welker geloof in die opgestane Een. Volgens Welker maak die Bybelse tradisies baie duidelik dat die teenwoordigheid van Jesus Christus nie bloot die teenwoordigheid van 'n mens is nie, maar die volheid van die lewe van die voor-Pase Jesus. Die opstanding van Christus beteken dat die volheid van sy lewe en die rykheid van sy persoon **nie meer aan een plek in tyd en ruimte** gebind kan word, soos die persoonlike eksistensie van 'n natuurlike persoon nie.

Welker verwoord bogenoemde insig baie mooi in sy artikel, *Auferstehung* (1994a:39-49), waarin die verskynende karakter van die opgestane Een vir hom negatief gepaard gaan met die ervaring van twyfel en onsekerheid en positief heen wys na die verhoging van Christus. Ook in sy artikel *Resurrection and Eternal life: The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality and His Glory* (2000c), en ook in die eerste hoofstuk van sy boek, *What happens in Holy Communion?* (2000f), ontgin Welker die teologiese insig dat die Bybelverhale in die weergee van die opstandingsgebeure as verskynings wil vashou aan die aardse, sinuïglike ervaarbaarheid van die opgestane Heer en die feit dat die opstanding terselfdertyd 'n oorskryding is van 'n reduksionistiese aardse ervaringsperspektief, wat alleen deur die geloof bevat kan word. Geloof in die opstanding van Christus verwoord vir Welker die omvattende (waarheids-)perspektief van die evangelie op die werklikheid, wat aan die een kant 'n bevestiging, maar aan die ander kant ook 'n oorskryding van die natuur- en geesteswetenskaplike kennis van die werklikheid beteken.¹

¹ Hoewel Welker homself die afgelope paar jaar besig gehou het met die aard en realiteit van die opstanding, veral in sy gesprekke met die natuurwetenskappe, was daar nog betreklik min hieroor gepubliseer met die finalisering van hierdie studie (Maart 2002). Sien wel Welker se artikel: *Who is Jesus Christ for us today?* (2002) waarin hy op 'n uitstekende wyse die debat rondom die historiese Jesus binne sy multi-sistemiese en poli-kontekstuele wyse van teologie bedryf hanteer en weer eens die rol van die teologie as publieke diskoers verduidelik en bevestig. Die artikel word in **hoofstuk 5** van die studie geïntegreer wanneer die wet-evangelie verhouding in Welker se denke evalueer word. Daar gaan later in 2002 ook twee boeke van Welker oor die opstanding verskyn wat getuig van die belang van die onderwerp in sy denke. Die titel van die boeke is onderskeidelik, *Die Wirklichkeit der Auferstehung*.

4.2.1.1 Die opstanding as konkreet, waarneembare werklikheid en as verskyning

Wie ook al God se handeling met die menslike ervaringswêreld wil verbind, moet volgens Welker 'n reduksionistiese beskouing van die werklikheid laat vaar en die samehang tussen die konkreet, sinlike werklikheid en die verskyningskarakter van die opstanding saamdink. Die berigte van Jesus se opstanding is volgens Welker berigte van sy verskyning (**Berichte von seiner Erscheinung**) (1994a:40). Met "verskyning" bedoel hy dat die berigte van die opstanding nouliks geloofwaardig en totaal onwaarskynlik is en op grond van alle ervaring, betwyfelbaar is. Die tekste is volgens hom openlik uitdagend en wek doelbewus die vraag of mense wat die opstanding waargeneem het, nie bloot met fantasievoorstellings te doen het nie?

Aan die ander kant werk die tekste ook teen die aanname dat ons hier bloot met voorstellings te doen het deur doelbewus konkrete waarneembare kontak met die opgestane Een te beskryf. Die tekste onderhou dus openlik die spanning tussen die illusiegedagte en die konkrete waarneembare kontak met die opgestane Een. Nieteenstaande die oorvloedige sinuïglieke teenwoordigheid van die opgestane Een (vgl. aanraking, brood breek en saam eet met die getuies van die opstanding) is dit veral die Johannes-evangelie wat beklemtoon dat die opstanding 'n verskyning was en is.² Die opstandingstekste wil volgens Welker tegelyk vashou dat Jesus se opstanding 'n liggaamlike en konkreet waarneembare kwaliteit het, asook dat dit groot probleme meebring en vrae laat ontstaan of ons nie hier met blote voorstelling, verbeelding of fantasie te doen het nie. Volgens hom wil dié tekste **'n blote naturalistiese of empiriese verstaan van die opstanding afwys** om aan te toon dat dit 'n breër en komplekser gebeure is as 'n blote fisiese werklikheid.

Vanuit 'n aardse perspektief word die opstanding noodwendig as 'n verskyning waargeneem, omdat dit handel oor 'n werklikheid of realiteit wat ryker en komplekser is as die natuurlike aardse werklikheid. Teenoor die groter realiteit is die aardse lewe 'n noodwendige reduksie. Met Jesus se verskyning vanuit 'n groter realiteit open sy identiteit 'n herinnerings- en verwagtingsruimte wat op 'n lewende wyse waargeneem kan word. Hiermee verbind Welker die

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (2002b), en *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*. Grand Rapids/Michigan, Eerdmans (2002d).

² Welker (1994a:41) toon mooi aan dat in die sinoptiese Evangelies en veral Johannes die indruk gewek word dat Jesus sy voor-Paasfeeslewe nie met sy dissipels of medemens na sy opstanding kontinueer nie. Markus en Matteus maak veel van die verskyningskarakter van die opstanding (vgl. Markus 16:11, 13, 16 en Matteus 28:17), maar uiteindelik is dit Lukas wat die verskyningskarakter van die opstanding van die drie Evangelies die beste weergee. Welker toon aan hoe veral die Emmausgangers Jesus nie herken het nie, maar Hy hom aan hulle moes openbaar. Uit bogenoemde tekste is dit vir Welker duidelik dat met Jesus se konkreet waarneembare selfteenwoordigstelling na die opstanding, twyfel in sy werklike teenwoordigheid meebring. Die Johannes-evangelie maak nog meer van die verskyningskarakter van die opstanding. Welker haal op die punt die woorde van Maria Magdalena in Johannes 20:17 aan, nadat sy Jesus na sy kruisiging en opstanding erken. Die tekste werk op 'n dramatiese wyse die veronderstelling teë dat Jesus se opstanding 'n blote ononderbroke voortsetting van sy voor-Paasfees lewe is.

opstanding met profetiese kennis wat die Gees bewerk wat uit die hemel as komplekser werklikheid oor die aarde uitgestort is:

Indem er erscheint, wird ein geprägter Erinnerungs- und Erwartungsraum eröffnet, in dem er in wahrhaft lebendiger Weise erkannt werden und zur Geltung gelangen kann. Daß jede bloß sinnfällige Wahrnehmung dieser komplexen Wirklichkeit unangemessen wäre, wird wie bei den Engeln - dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Auferstandene erscheint und verschwindet (1994a:43).

4.2.1.2 Opstanding en getuienis aangaande die verhoogde Christus

Wat met die verskyning van Jesus negatief uitgedruk word vanuit 'n aardse perspektief, verbind Welker positief met die verhoging van die opgestane Een (Erhöhung des Auferstandenen). Getrou aan Welker se beskouing van die verhouding tussen hemel en aarde, reken hy dat die kompleksiteit van die opstanding nie verstaan kan word vanweë die eensydige naturalistiese verstaan van die hemel nie. Die verhoging van Christus beteken dat Hy 'n sfeer binne tree, waarin die **naturalistiese** en **sosiale** kragte en magte versamel is en vanuit 'n aardse perspektief alleen punktuëel en reduksionisties ervaar kan word.

Die hemel oorgryp egter ons ervaringswêreld, ons voorstellings van die wêreld en ons konsep van die werklikheid. Die hemel hou toekomstige tye en kulture vas. Die hemel is die sfeer wat vir mense relatief ontoeganklik is, wat ons nie kan manipuleer nie, maar tog die lewe op die aarde beïnvloed en bepaal. Die hemel is volgens die oortuiging van Bybelse oorlewering die ruimte waarin kragte en magte van die natuur, kragte en magte van die sosiale sfeer, kragte en magte van die verlede en die toekoms versamel is. Die verhoging van Christus beteken dat hy in dié komplekser sfeer opgeneem word en nie meer aan die beperkings en grense, insigte en gebreke van een bestemde relatiewe wêreld, tyd en kultuur uitgelewer is nie.

Soos reeds voorheen in die bespreking van Welker se siening van die skepping aangetoon is, het ons nie hier met 'n eenvoudige fantasiewêreld te doen nie. In die doksologiese temas van die Skrif word dié werklikheidsverstaan treffend verwoord. Vergelyk byvoorbeeld Hebreërs 13:8: *Jesus Christus is gister en vandag en tot in ewigheid dieselfde*. Die verskyning van die hemelse mag het nie alleen 'n natuurlike en merkbare werklikheid geword nie, maar ook aangebreek in historiese ervarings. Die opstanding is só 'n historiese ervaring.³ Dit beteken vir Welker dat die opstanding - sonder om die Gekruisigde Jesus van Nasaret op te gee - in veelvoudige werklikhede oriënteer kan word en dat realiteite verskuif, verander en verbreed kan word.

³ Vir 'n uiteensetting van die verskil tussen "historiese" en "empiriese" waarneembare ervaring, raadpleeg Welker se artikel saam met Wilfred Cantwell Smith: *Einheit der Religionsgeschichte und Universales Selbstbewußtsein - Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft*, in *Evangelische Theologie* (48) (1988a:3-20).

Die opstanding as verskyning beteken vir Welker nie alleen dat die aardse waarnemingsfeer nie uitputtend oor die hemelryk kan praat nie. Dit is vir hom ook die uitdrukking dat mense, die getuies van die opstanding, wesenlik aan die gebeure deel het. Hiermee impliseer Welker dat die getuies van die opstanding mede-verantwoordelik vir die gebeurtenis van die opstanding is:

Eine Erscheinung ist wesentlich ein "Sein für andere" ... Sie (Erscheinung) ist nicht autark und autosuffizient. Die Perspektiven auf sie - daß und wie wahrgenommen wird - sind für sie mitkonstitutiv. Damit sind die Erscheinung immer von Zweifel und Unsicherheit begleitet und umgeben. Diese Aspekt dürfen wir nicht verdrängen, auch nicht im Blick auf den auferstandenen Christus (Welker 1994a:44).

Welker se veronderstelling dat die getuies van die opstanding mede-konstitutief is vir die bestaan van die opgestane Een in die wêreld, berus op sy verstaan van die verhouding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Gees wat aanleiding gee tot 'n heel spesifieke verstaan van die kerk en die sakramente as pluralistiese gemeenskap en gebeure wat in die res van die hoofstuk ontgin sal word. Die Gees is vir Welker 'n publieke Persoon in die sin dat die Gees nie 'n eie selfreferensie het nie, maar die pluriforme eenheid is van die differensialiteit van relasies met die opgestane Een. Deur die Gees medekonstitueer die getuies van die opstanding die opstanding van Christus in die wêreld. Vir Welker beteken dit dat die kerk as liggaam van Christus die paradigmatische pluralistiese gemeenskap in die wêreld behoort te wees.

Die verskynende karakter van Christus, wat die medekonstitusie van getuies en waarnemers veronderstel, impliseer dat Jesus se opstanding altyd deur twyfel en onsekerheid begelei sal word. Die belang hiervan is vir Welker veelseggend. Eerstens beteken dit dat "Gottes Sein im Kommen" op 'n hoogs konkrete vlak geskied. Dit beteken ook dat Jesus "nicht ohne seine Zeuginnen und Zeugen" bestaan nie.⁴ Die opstandingswerklikheid wat sigself in verskyning in die getuïenisse en geesvervulde verkondiging manifesteer, impliseer tegelyk dat Christus pluralisties in talryke kontekste, tye en ruimtes binne tree.

Die teenwoordigheid van die opgestane Heer en sy verteenwoordiging deur die Gees verbind lewens en ervaringsamehange aan mekaar wat binne tyd en ruimte van mekaar geskei is. Dit is die groter oorgrypende werklikheid wat die **geloof** volgens Welker in die oog het. **Geloof** beset 'n Werklikheid wat nie alleen die sfeer van kennis en ervaring binne tree nie. Dié Werklikheid word vir Welker by uitstek in die kruisiging en opstanding van Jesus Christus openbaar.

⁴ Volgens Welker (1994a:45) weeg die reformatoriese belydenis ook al swaarder by die latere Barth. Sien KD IV/1:390-395 en IV/3:377 waarin Barth sistematies-teologies daaraan vashou dat *Christus ohne die Seinigen* (in die wyere sin van die woord) nie Christus is nie. Die insig van Welker dat Christus konkreet deur sy getuies in talryke kontekste leef, word in afdeling 4.4 verder ontgin wanneer die kragveld wat die opgestane Een deur sy Gees in die wêreld skep, teenoor die magteloosheid van monohiërgiese en relatiwistiese samelewingsvorme gestel word.

Die getuies van die opstanding wat deur die Gees ledemate van die liggaam van Christus is, word met die gebeure rondom die kruis van Christus in 'n proses ingetrek en verwickel, wat vir Welker die sameswering van die mens teen God verteenwoordig. Dié komplot of sameswering is teologies vir Welker ook 'n sosiale, komplekse gebeurtenis. Die kruisiging beteken dat die Eén wat die komende ryk van God verkondig, en aan baie mense 'n konkrete, waarneembare ervaring van redding uit nood en siekte gegee het, tot stilswye gebring is. In die naam van religie, in die naam van juridiese en Romeinse reg, in die naam van die heersende politiek en die heersende aktuele mening, word Jesus van Nasaret aan 'n kruis vermoor.

Die kragte en magte, wat die onderhouding van die lewe en diens aan mense ten doel het (dié kragte wat in die tesis ook as die **wet** beskryf is), word hier volgens Welker misbruik. God se eskatologiese handeling bestaan vir Welker dan juis daarin dat God nie die gebeure van enige invloedseer ontnem en verdoem nie, maar God se eie intensies ten opsigte van die verhoging van Christus en die magtvolle koms van die koninkryk juis hiermee dien. Die kruis openbaar die sonde en verlorenheid van die wêreld. Op die punt van skynbare hulpeloosheid en verlorenheid word die krag en redding van die wêreld verwag. Deur die opstanding ontbloom God dié magte, wat vir Welker niks anders is as die ontbloting en verwydering van die mag van die sonde nie. Deur die afskei van die sonde word die getuies van die opstanding lidmate (**Glieder**) van die verheerlikte Christus. Deur die krag van die Gees word die getuies van die opstanding bevry van die vergrype en misbruik van die wet:

Es geht um nicht weniger als um die große Auseinandersetzung Gottes mit der Sünde. An dieser Auseinandersetzung teilzunehmen, werden die Zeuginnen und Zeugen der Auferstehung bzw. die Glieder am Lieb Christi gewürdigt. In der Kraft des Geistes werden sie an der Auseinandersetzung Gottes mit der verderbenbringenden Verfehlung des Gesetzes beteiligt, damit, wie Röm 8 sagt, die Weisheit des Gesetzes durch uns erfüllt werde, die wir nach dem Geist leben (1994a:46).⁵

Deur die krag van die Gees word die gemeenskap van getuies van die opstanding in 'n **skeppende beweging** gebring. Die uitstorting van die Gees uit die hemel, wat tegelyk die eenheid en veelheid van transendensie is, beteken dat die gemeenskap universeel uit alle lande, kulture en tale groei. Die skeppende aard van die Gees se beweging lê vir Welker daarin dat die gemeenskap deur alle tradisionele ouderdoms- en geslagsgrense van gemeenskappe sny. Die nuwe gemeenskap bestaan uit mans en vrouens, oud en jonk, heersers en slawe wat vir mekaar profetiese Godskennis bemiddel en geregtigheid en barmhartigheid bewerk. Die universele gemeenskap wat deur die skeppingskrag van die Gees as getuies van die opstanding as die liggaam van Christus, partikulier op aarde in verskillende lande, kulture en tye bestaan, word teologies as die "kerk" beskryf.

⁵ Vir 'n volledige uiteensetting van Welker se beskouing van die verhouding tussen wet en Gees raadpleeg sy artikel: Gesetz und Geist (1989c:215-229).

4.2.1.3 Opstanding, die einde van die wêreld en ewige lewe

Volgens Welker kan geloofskennis, of kennis van Christus of geloofsekerheid (**Glaubensgewißheit**), van die getuienisgemeenskap nie anders as om 'n universele evidente ervaring te word nie. Met 'n mooi woordspel op Romeine 8:36 wys hy daarom dat die waarheid van die opstanding aan alle syndes openbaar sal word, omdat *niks ons van die liefde van God kan skei nie*. Die finale oorwinning van Christus oor die dood impliseer noodwendig 'n **onvoorstelbare universaliteit**, waarin geopenbaar sal word dat die getuies van die opstanding, die wat deur die Gees leef, die dood sal oorwin soos die gekruisigde Christus dit in die opstanding oorwin het.

Die oorwinning oor die dood deur 'n aardse gemeenskap nooi noodwendig uit tot 'n nuwe werklikheids- en tydsverstaan. Dit impliseer dat die opstandingsgemeenskap van alle tye en kulture tegelyk teenwoordig gedink moet word. Dié insig oortref ons (aardse) werklikheids- en tydsverstaan. Volgens Welker kan ons nie die volheid van die werklikheid van die verhoogde Christus dink en sy evidente teenwoordigheid by alle getuies van die opstanding voorstel, sonder om tegelyk die einde van die aarde te fikseer nie.⁶ Ook in sy artikel *Resurrection and the reign of God* (1994d), koppel Welker die opstanding van Christus aan wat hy 'n onvoorstelbare universaliteit noem:

In an unimaginable universality it is to become manifest that the witnesses, those who live in the Spirit, the children of God, live a true life that overcomes death, as the crucified Christ overcame it in the resurrection (1994d:14).

Welker gaan in die artikel verder en vra wat gebeur wanneer mense daarvan bewus word dat hulle lewe in Christus geldig verklaar word en dat hulle ingesluit word by die gemeenskap van getuies van die opgestane Een? Die antwoord impliseer vir hom dat 'n nuwe verstaan van die werklikheid en 'n nuwe verstaan van tyd ontwikkel:

The answer is that we are then compelled to develop a new understanding that bursts the boundaries of the mere universality of this world. We must hold simultaneously present the resurrection community of all times and regions of

⁶ Welker (1994c:49) sluit op die punt aan by van die sogenaamde apokaliptiese tekste in die Nuwe Testament. **Romeine 8:19-30** spreek van die hoop dat met die verlossing van die wêreld openbaar sal word wie kinders van God is en dat die skepping van lyding en verganklikheid bevry sal word. Die beteken vir Welker die openbaring van "geregverdigde" lewens, of die getuies van die opstanding, wat die bekendmaking beteken van wie bevry is van sonde, beskik oor ware gods-kennis, ware geregtigheid en egte barmhartigheid. Die openbaring beteken vir Welker die oplossing van die grense van eindigheid en verganklikheid. **Markus 13** weer beskryf die verlossing van die gelowiges deur op die openbaring van die Verhoogde Christus te konsentreer. Ook in die teks kan die Seun van die mens, die verteenwoordiger van die hemelse werklikheid nie die ruimte van aardse verhoudinge binnetree sonder die opheffing van die aardse werklikheid nie. Dié gebeurtenis word as 'n katastrofe van kosmiese omvang ervaar, as die toespitsing van konflik met die wêreld wat aan sy eie eindigheid wil vashou. Teenoor die fiksering in eindigheid wil die Seun van die mens die uitverkorres met Hom meevoer. "Nicht nur von einem Ende der Erde bis zum anderen, sondern, wie es heißt, 'vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels' word er die Auserwählten sammeln" (Markus 13:27). Die omvang van die apokaliptiese gebeure het dus duidelike kosmologiese trekke.

the world, the true and creative life of all times and of all regions of the world ...
In the power of the Spirit we can imagine the presence of the risen Christ on
earth (1994d:14).

In die apokaliptiese tekste is oordeel en redding ten nouste met mekaar verweef. Aan die een kant bring die tekste die troostende perspektief dat elke getuie van die opstanding deel sal hê in die opstanding van die verhoogde Christus. Aan die ander kant is dit nodig om die **einde van die wêreld** in die oë te kry. Die openbaring van die **gemeenskap van die heiliges** is sonder die verganklikheid van die hemel nie denkbaar nie. Welker druk die dialektiese spanning waarbinne die kerk as liggaam van Christus leef soos volg uit:

Die Zeuginnen und Zeugen der Auferstehung und die vom Geist Christi bestimmten Menschen leben schon in der Wachsamkeit, von der Mk 13 spricht, sie leben in der Gemeinschaft des Geistes, die nach Röm 8 unverbrüchlich ist, sie leben im Licht der Herrlichkeit des Lammes, das die Apokalypse ausmalt. Zugleich leben sie in vielfältiger Anfechtung und Bedrohung. Nicht nur Spott und Zynismus, nicht nur die Kraft realer Gottlosigkeit und vielfältiger Formen von Ungerechtigkeit - auch die Gefahren eigener Unsicherheit, Täuschbarkeit und Anfechtung lassen sie nicht los. Die Auferstehung ist unter den Bedingungen irdischer Existenz nur in dieser Spannning gegenwärtig und erfahrbar. Darin haben wir den Zeuginnen und Zeugen - und darin haben sie uns nichts voraus (Welker 1994a:49).

Die getuies van die opstanding leef dus deur die Gees voortdurend in die spanningsveld tussen die komende heerlijkheid van God aan die een kant en aan die ander kant steeds binne veelvoudige vorme van bedrog en aanvegting, van spot en sinisme.

Die logiese vraag aan Welker is hoe dit moontlik is om die opstandingswerklikheid van Christus, of die komende ryk van God, deur die Gees te onderskei van die bedrog van die sondige werklikheid? Op die punt kan Welker se aansluiting by Jan Assmann se konsep van kanoniese herinnering ingevoer word. Volgens Welker is dit alleen die kanoniese getuienis wat vir ons eindige pluraliteit van perspektiewe op die voor-Pase Jesus lewer. Dit is in die dinamiese verbinding van verskillende perspektiewe wat dit moontlik maak om die teenwoordigheid van die opgestane Heer te erken. Anders gestel: dit is die proses van kanoniese herinnering wat inhoud gee aan ons verhouding met Jesus Christus deur die geloof. Dit is juis in die viering van **die nagmaal** dat die kanoniese geheue van die opgestane Christus lewend gehou word.

4.2.2 Geloof as kanoniese herinnering

Soos in **hoofstuk 1** aangetoon is, is geheue vir Assmann nie alleen 'n mentale aktiwiteit wat tot individue behoort nie. 'n Gemeenskap van mense word volgens Assmann deur 'n kulturele geheue of tradisie van herinnering gedra. 'n Kulturele geheue is die vermoë van 'n gemeenskap om 'n gemeenskaplike wêreld te konstrueer (Welker 2000a:284). Saam met Assmann onderskei Welker 'n gemeenskap se kulturele geheue van 'n kommunikatiewe geheue. 'n Kommunikatiewe geheue is 'n geheue wat konstant herkonstrueer en verander word, terwyl 'n

kulturele geheue 'n baie meer permanente en langdurige invloed op die betekenis, aktuele ervarings en verwagtings van 'n samelewing het (2000c:285).

Die onthou van, of herinnering aan, Jesus Christus wat deur die opstanding gevestig en geïnstitusioneel is en telkens deur die Woordverkondiging en die viering van die **sakramente** vernuwe word, is vir Welker 'n sleutelvoorbeeld van 'n lewende kulturele geheue binne die Christelike tradisie en Westerse kultuur. Welker konstrueer die funksionering van die Skriftradisies as kanoniese geheue soos volg: Die herinnering aan Christus deur die Woordverkondiging en nagmaal is gedeeltelik deur die sinoptiese Evangelies se representasie van Jesus se lewe, dood en opstanding bepaal. Dit is verder gestimuleer deur die perspektiewe van die Johannes-evangelie en die verskillende Nuwe Testamentiese briewe, die beelde van Christus in Handeling, en die komplekse Christologie van die Apokaliptiese literatuur. Dit is nog verder gestimuleer deur die rol van die aardse Jesus en die verskillende Christologiese titels (Seun van God, Kyrios, Ons Here, Seun van die Mens, die Messias, ens.) met hul verskillende historiese- en sosiale-omgewings van herinnering en verwagting. Die perspektiewe, rolle en titels van Jesus Christus is vir Welker verskillende modusse om die volheid van die werklikheid van die opgestane Christus te benader wat in die geskiedenis van die Christendom aanleiding gegee het tot verskillende kerklike en teologiese tradisies (2000c:286).

Die lewende kulturele of kanoniese geheue verbind op 'n interafhanklike wyse 'n veelheid van perspektiewe op die teenwoordigheid van die opgestane Christus wat in 'n voortdurende tussenspel met mekaar is. Die proses van komplekse kanoniese herinnering bring vir Welker die volheid van die persoon van die opgestane Christus en die geskiedenis van die voor-Pase Christus tot 'n lewende teenwoordigheid. Vanuit 'n veelheid van getuïenisse aangaande die teenwoordigheid van die opgestane Christus, ontvou ook die woorde, daade, en intensies van die voor-Pase Christus wat 'n lewende geheue en doksologie van Christus laat ontspring.

Verhale van ontmoetings met die opgestane Christus is vir Welker wonderlike voorbeelde van hoe die kanoniese geheue warm en vlambaar gehou word. Die breek van die brood, die sien van sy wonde, sy aanspreekvorme, die wyse waarop Hy die Skrif oopgemaak het, is alles elemente in die kanoniese geheue wat kennis aangaande die teenwoordigheid van die opgestane Christus ontsluit. Daar is ook baie ander referensies na die historiese Jesus soos sy simboliese politieke argumente, sy interpretasie van die wet, die verkondiging van God se koninkryk, sy aanspraak van intimiteit met sy Skepper en die mag om sonde te kan vergewe, wat die kanoniese geheue verhit en sodoende 'n getuie word van die teenwoordigheid van die opgestane Een in moderne samelewings (2000a:287).

Die "kanoniese geheue" van die Christelike geloof is vir Welker 'n baie sterk krag wat opnuut ontgin moet word om moderne pluralistiese samelewings te help om met hul eie innerlike samestelling in die reine te kom.

Dit is veral die geheue wat Jesus met die **viering van die nagmaal** bewerk wat vir Welker duidelik maak hoe die kanoniese geheue, op grond van die Bybelse tradisies hoogs gekonsentreerd, konkreet en eksistensieel kan funksioneer. Dit betrek diegene wat die heilige nagmaal vier baie meer konkreet en elementêr as wat byvoorbeeld in die prediking en eksegetiese geskied. Die lewende kulturele geheue waarin die opgestane Christus telkens sy invloed laat geld is vir Welker die resultaat van die opstanding en die werking van die Heilige Gees. Die Heilige Gees is die krag wat mense telkens byeen bring om hulle te versterk, te vernuwe en die geheue van Christus te verryk. Dit is die werking van die Gees en God se kreatiwiteit wat verhoed dat kanoniese en kulturele geheue aangaande Christus nie bloot historiese herinnering is nie, maar 'n lewende geheue wat dit vir mense moontlik maak om in Christus se opstandingslewe te deel.

4.2.3 Die bedreiging en versterking van geloof

Die dinamiese verbinding van verskillende kanoniese perspektiewe maak dit volgens Welker vir ons moontlik om die lewende teenwoordigheid van die opgestane Jesus te erken. Die kanoniese geheue vorm ons verhouding tot Christus wat gedurig op soek is na nuwe kennis van die werklikheid. Die kruisiging help ons om te verstaan dat ons geloofsrelasie tot die opgestane Een 'n gebroke relasie is wat van vele kante bedreig word. Dit is die "nag van verraad" en die "proklamering van die dood van Christus", wat ons help om te verstaan dat die onthou van Christus verbonde is aan die ervaring dat die wêreld sigself afsluit van kennis en die openbaring van God in Christus Jesus.

Weer eens in lyn met Welker se sosiale verstaan van die Gees, wanneer hy nadink oor moderne samelewings, interpreteer hy ook die bedreiging van geloof as 'n sosiale gebeurte. Geloof in Jesus Christus as 'n sosiale verhouding of krag, word in die wêreld bedreig deurdat die sosiale, natuurlike en kulturele magte van die lewe van God afgesny word:

The faith in Jesus Christ is threatened by unbelief, by the breaking off of all salvific expectations which have linked themselves to his person. Faith is threatened through the failure of the religious, political, legal, and moral forms and achievements, through the failure of the "powers of this world", the natural and cultural powers of life over against the presence of God. Faith in Jesus Christ is threatened by chaos, by terror, and by the wretched suffering that the biblical traditions call "sin" (Polkinghorne & Welker 2001:64).

Vergelyk ook

Faith in Christ gains its profile in that on the cross the "sin of the world", the lostness of the world and of human beings, and their being in need of God, become revealed, and in that through the resurrection, God's dealing with the world's resistance against his presence and goodness known. With regard to cross and resurrection we recognize God's fathomless faithfulness. This faithfulness cannot be blocked by the fact that human beings try to obstruct God's sacrifice. Even the victimizing of the crucified cannot put an end to God's faithfulness and sacrifice and turn it into absurdity. In faith however, this abyss of

human existence, with its lostness, its deep brokenness and its great endangerment become evident. In faith, we can face the power of sin which presses us to live our lives without God's presence and help (Polkinghorne & Welker 2001:66).

Teenoor ongeloof, wek en vestig God geloof in die opgestane Heer. Dit is dié situasie waarbinne Christus vir hom getuies saambring en 'n nuwe begin maak, midde-in die skepping wat lei onder die mag van die sonde. Volgens Welker is dit alleen in die herhaalde bedreiging en gebrokenheid van sekerheid en kennis, dat daar met die opgestane Een, saam met die kruis en die sonde van die wêreld, in verhouding getree kan word. In die gekruisigde Christus ontmoet ons die God wat aan ons liefde en genade bewys, selfs tot in die bande van die dood en die ervaring van die hel. Die gekruisigde Christus gee aan ons die versekering dat ons nooit verder kan val as die hande van God nie. Hy skenk ons die versekering en hoop dat niks ons van die liefde van God kan skei nie.

Indien ons die bedreiging van die skepping en God se goeie intensies met die skepping verstaan, word dit volgens Welker deur die geloof moontlik om te verstaan dat God se koninkryk nog in **wording (emergent)** is en dat die opgestane en verheerlikte Christus nog tot volledige representasie moet kom. Dit is alleen in 'n "geloofsrelasie" dat ons vooruit kan kyk na die komende Christus en sy genade oordele oor die wêreld. Die aard van die opstanding, as die volheid van die pre-Pase Jesus wat 'n partikuliere moment van tyd en ruimte oorskry, impliseer dat Christus nie alleen na **ons** kom of dat hy in **ons** tyd en **ons** wêreld en **ons** kerk kom nie. Die koms van Christus beteken dat hy die Here is van **alle** tye en **alle** wêreld. Die openbaring van sy volheid en sy parousia, gaan gepaard met die verbygaan van hemel en aarde, die transformasie van die geskiedenis, en die transendering van al ons idees van die wêreld, werklikheid en temporaliteit. Volgens Welker kan ons alleen in die geloof na hierdie realiteit verwys (Polkinghorne & Welker 2001:65).

4.2.4 Geloof as hoop vir die skepping

Geloof in die opgestane Een beteken vir Welker veel meer as bloot dat God die skepping herstel en in stand hou. Geloof in die opgestane Een beteken die begin van 'n nuwe skepping en die partisipasie van die geskape werklikheid in die lewe van die opgestane Een en dus God se ewige lewe. Die ervaring van geloof beteken dat mense die ervaring het dat hulle bestem is om die **Imago Dei**, die beeld van God, op aarde te herstel. Hierdie ervaring kan alleen ervaar word in 'n kennis wat oop is en op soek is na die waarheid. Geloof in die opgestane Een is vir Welker baie diep verweef met die geloof in die Skepper:

Faith in the resurrected is deeply connected with faith in God the creator. In the resurrection the shaping, judging and saving power; the personal will which keeps together nature, culture, and history, and in all this our lives; and the personal instance which directs the creaturely being and life and gives it its meaning, direction and destination, becomes revealed (Polkinghorne & Welker 2001:65).

Volgens Welker word baie dinge wat met die skepping gegee is in die lig van die opgestane Een duidelik wat nie moontlik is in relasie tot die Skepper en skepping alleen nie. 'n Voorbeeld hiervan is dat God wil dat skepsels **as skepsels** in die lewe van God self deel. Daarom skep God ook nie-goddelike skepsels en loop daarmee die risiko van "difference" en moontlike weerstand teen God self, asook die ongedaan maak en ingevaarstel van goddelike intensies. Die lewe van Christus maak duidelik dat God Homself weerloos maak en die pad van lyding en dood bewandel. Die opstanding van Christus maak ook duidelik dat die skeppingsmatige lewe partisipeer in die goddelike lewe. Die doel, opligting en waardering van skeppingsmatige lewe kan volgens Welker alleen geken en ervaar word in die lig van die tweede persoon van die triniteit, uit sy opstanding, sy persoon, sy aktiwiteit, en sy teenwoordigheid.

Die vraag is natuurlik **hoe** skepsels deel kry in die lewe van God, hoe werk God in ons? Hoe kan ons in 'n persoonlike relasie met God ingaan? Hoe kry ons lewe deur die kreatiewe skeppende God en deur die teenwoordigheid van die opgestane Christus betekenis, rigting en bestemming midde die groot kragte van die natuur, kultuur en geskiedenis? In watter sin is die aktiwiteit van die Skepper en die werk van die opgestane Een tot ons voordeel? Dit bring ons op die punt waar gevra moet word: wat beteken geloof in God as Gees?

Uiteindelik is dit die Gees wat Godskennis bewerk. Uiteindelik is dit die Gees wat aangaande die opgestane en verheerlikte Een in die wêreld getuig. Die getuienis van die Gees aangaande Jesus Christus in die Bybelse tradisies impliseer vir Welker nuwe vorme van individualiteit en kommunaliteit teenoor die verskraalde samelewingsvorme wat reeds bespreek is. Omdat die Gees nie alleen aangaande die gekruisigde, opgestane, en teenwoordige Christus getuig nie, maar ook die komende ryk van God in die wêreld realiseer, beteken dit dat die Gees kan help met die onderskeiding ("discernment") tussen slegte en goeie vorme van pluralisme in die wêreld.

4.2.5 Resultate

Geloof as geloof in die gekruisigde en opgestane Een beteken nie alleen 'n vernuwing van die relasie tussen God en skepping nie, maar verwoord vir Welker ook kennis van die werklikheid en die "in-sien" van die grense van die verskillende natuurlike, sosiale en kulturele sfere van die lewe, asook die vernuwing en "verligting" van die relasies tussen die verskillende sfere van die skepping wat in Christus gegee is. Die kruisiging van Christus beteken aan die een kant dat geloofskennis altyd deur die sonde bedreig word, terwyl die opstanding as uitdrukking van God se eskatologiese handeling terselfdertyd dui op die moontlikheid van Godskennis vanuit 'n aardse perspektief. Godskennis in die publieke sfeer van samelewings is vir Welker 'n realiteit omdat die Gees kreatief aangaande die kruisdood en opstanding van Christus in die wêreld getuig. Dit is die taak van die teologie om vanuit die perspektief van die evangelie, in verhouding met ander wetenskappe, te help onderskei tussen goeie en slegte vorme van pluralisme.

Welker se veronderstelling dat die getuies van die opstanding mede-konstitutief is vir die bestaan van die opgestane Een in die wêreld, berus op 'n heel spesifieke verstaan van die verhouding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Gees wat aanleiding gee tot 'n heel spesifieke verstaan van die **kerk** en die **sakramente** as pluralistiese gemeenskap en gebeure wat in die res van die hoofstuk ontgin sal word. Die Gees is vir Welker 'n publieke persoon in die sin dat die Gees nie 'n eie selfreferensie het nie, maar die pluriforme eenheid is van die differensialiteit van relasies met die opgestane Een. Deur die Gees medekonstitueer die getuies van die opstanding die opstanding van Christus in die wêreld. Vir Welker beteken dat dat die kerk as liggaam van Christus die **paradigmatiese pluralistiese gemeenskap** in die wêreld behoort te wees.

Dit is veral deur die viering van die nagmaal dat die kerk die kanoniese geheue aangaande Christus in die wêreld voed. Deur die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van die nagmaal byeen te hou, slaag Welker nie alleen daarin om botsende ekumeniese verskille ten opsigte van die nagmaal as reduksies uit te wys en op 'n kreatiewe wyse met mekaar in verband te bring nie, maar toon hy ook aan hoe die opgestane Een in die wêreld teenwoordig is en hoe die universele kerk in die wêreld deur die viering van die nagmaal pluralisme in die wêreld voed.

4.3 DIE ASSOSIATIEWE EN SISTEMIESE GETUIENISAARD VAN DIE GEES

Die opmerkings oor die "wet en skepping" en "geloof in Christus" in die voorafgaande afdelings, het implisiet 'n perspektief op die persoon en werk van die Heilige Gees veronderstel. Anders gestel: geen geloofskennis en daarom egte kennis van die werklikheid, is moontlik sonder die werking van die Heilige Gees nie. Welker reageer in sy nadenke oor die Gees teen moderne pneumatologieë wat die konkrete teenwoordigheid van die Gees basies opgelos het deur die Gees op 'n **naturalistiese** wyse met die "lewe in die algemeen" gelyk te stel, of om dit te assosieer met 'n vreemde en obskuurde **geestelike** ervarings ver verwyder van die lewe van elke dag. Hy stel dit soos volg aan die einde van sy boek *God the Spirit* (1994c:338-339):

In contrast to all so-called natural pneumatologies, it has ... become clear that the Spirit does not somehow or other enlist the services of everything. Instead the Spirit who acts in the fullness of time "rests" decisively on the selfless, suffering and despised Messiah ... But in contrast to all "pneumatologies" of the "beyond", it has become clear that God's Spirit acts in, on and through fleshly, perishable, earthly life, and precisely in this way wills to attest to God's glory and to reveal the forces of life.

Welker (1994c:1-50) benoem nie werklik die mense of bewegings wat verantwoordelik is vir die verwronge pneumatologieë nie, maar gebruik sekere gelade terme soos "misties", "metafisies", of die "gans andere" om aan sy lesers 'n idee te gee van die breë spektrum van sy kritiek op

dominante raamwerke in moderne teologie wat 'n Bybelse perspektief op die teenwoordigheid en werk van die Gees in die wêreld verhinder.⁷

Welker wil net soos met sy verstaan van die wet en Christus, ook die Gees met die **lewe** as sodanig verbind. Welker wil dit egter op 'n **spesifieke** en **definitiewe** wyse doen. Die Gees is vir Welker altyd bevrydend en verlossend teenwoordig en uiteindelik met die kruisdood en opstanding van Jesus Christus as kriteria. Welker wil net soos met sy verstaan van Christus die Gees met die hele **lewe** in verband bring, maar soos die lewe in die **kompleksiteit** en **diversiteit** bestaan. Vir hom bly die gemeenskap van gelowiges die sentrale lokus om die verlossende werk van die Gees te erken, en die Skrif bly vir hom die fundamentele gespreksgeenoot om die bevrydende geregtigheid van die Gees in die wêreld te onderskei.

Om die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van pluralisme te realiseer, wil Welker **twee reduksies vermy**, naamlik dat die Gees nie tot 'n abstrakte een-tot-een relasie reduceer word nie, maar ook nie dat die Gees in terme van abstrakte, universalistiese denkvorme geïnterpreteer word nie. Om aan te toon hoe die Gees die assosiatiewe strukturele patrone van die lewe in die diversiteit en kompleksiteit daarvan herstel, sal aangetoon word hoe Welker se verstaan van die Gees deurstuur tussen 'n abstrakte een-tot-een-relasie (subjektiwisme, relatiwisme) en 'n vae universalistiese verstaan van die Gees (objektiwisme, monisme).

⁷ Sien in die verband veral Welker se boek *Gottes Geist* (1992c), of *God the Spirit* (1994c), wat Welker aanbied as 'n nuwe verstaan van God se mag in die wêreld. Welker wil in die boek sy lesers help om totaliserende metafisika, spekulatiewe trinitarianisme, abstrakte mistiek of irrasionalisme te sistap wanneer daar oor die teenwoordigheid van God se Gees in die wêreld nagedink word (44-50). Die Gees is nóg 'n intellektuele konstruk, nóg 'n vae entiteit. Die boek artikuleer 'n breë spektrum van ervarings van God se Gees en is skepties teenoor die verskralende wyses waarop God se Gees in die kontemporêre wêreld verstaan word (1-50). Vanuit dié perspektief wil die boek lesers bekend stel aan 'n verskeidenheid van kontekste van diverse getuïenisse van God se Gees wat in verskeie Bybelse tradisies gevind word. Ervarings van God se Gees in die Bybelse tradisies is volgens Welker ferm ingebed in verskeie lewenservarings, spesifieke ervarings van lewensbedreiging en ingevaarstelling, maar ook ervarings van redding en bevryding. Die Gees se teenwoordigheid word alreeds vroeg in die Ou Testament in verband gebring met politieke sisteme wat in duie stort en abrupt hervorm word (50-108), met die son wat onder gaan op 'n historiese wêreld, met mense wat in 'n toestand van verdrukking 'n nuwe identiteit ontvang, met verstrooide mense wat weer byeen gebring word, met 'n gedisintegreerde wêreld wat herstel word. Om die komplekse diversiteit van getuïenisse te verstaan moet ons volgens Welker sensitief wees vir komplekse interverbindings en samehange tussen kontekste en die versoeking weerstaan om onmiddellik na 'n geheel te spring. In die boek etiketteer Welker ook sy teologie baie duidelik as realistiese teologie (49). Realistiese teologie staan vir hom in verband met verskillende strukturele ervaringspatrone en kultiveer juis 'n sensitiwiteit vir die verskillende patrone van ervarings. Die tipe teologie veronderstel 'n komplekse relasie tot God se werklikheid en sy skeppingsrealiteit. Soos in die meeste van sy ander boeke maak Welker ook in die boek duidelik dat God se teenwoordigheid in die wêreld nie in eenvoudige sistematiserings ingedruk moet word nie. 'n Realistiese teologie wil uiteindelik duidelik maak dat ons ervarings, wêreldbeelde, morele sisteme en waardestrukture verlig en verander moet word om met God se geskape realiteit te korrespondeer. Tog wil Welker nie soos empiriese filosofie, piëtistiese -, moralistiese teologie of godsdiensfilosofie sy vertekpunt in aktuele demonstrasie van God se mag in die geskape werklikheid neem nie. Op die punt wil sy realistiese teologie getrou bly aan die hoof vertekpunt van die reformasie en dialektiese teologie, naamlik om God se openbaring "van bo" ernstig te neem. Realistiese teologie gaan uiteindelik daarvoor om premoderne ervaringe deur middel van postmoderne relatiwistiese denkvorme te ontgin.

Die werking van die Gees moet **eerstens** nie tot 'n abstrakte een-tot-een relasie reduceer word nie. Dit is uiteindelik ook Welker se kritiek teen die charismatiese tradisie, naamlik dat hulle die Gees se verhouding tot die werklikheid subjektiveer en daarom nie slaag om verstaanbare Godskennis in sekulêre kulture wat 'n totale afwesigheid van God in die wêreld ervaar, te verwoord nie. 'n Mens se verhouding tot God is volgens die Bybelse tradisies, nooit 'n suiwer private aangeleentheid nie. Dit is nie 'n relasie wat deur die innerlike self gevorm word, of wat alleen in die individu se hart of siel voltrek word nie. In teenstelling met só 'n subjektivistiese of objektivistiese verstaan van die Gees wil Welker 'n postmoderne pneumatologie op die tafel plaas wat die diversiteit van ervarings van die Gees in die Bybel en die moderne wêreld ernstig neem.

Welker se pluralistiese verstaan van die Gees beteken dat hy **tweedens** ook krities is teenoor pneumatologieë wat die Gees sien as die absolute oorsaak van alles wat is en vir wie die Gees oral gelyk en op presies dieselfde wyse teenwoordig is. Net soos met die wet en die skepping is abstrakte individualisme en abstrakte universalisme fataal vir die dogma van die Heilige Gees. Dit is uiteindelik dan ook Welker se kritiek op Hegel se verstaan van die Gees wat in die westerse kultuur aanleiding gegee het, tot subjektivisme en monosentriese institusie. Die Heilige Gees bring ons volgens Welker nie alleen in verhouding met God nie, maar beteken vir hom terselfdertyd die vernuwing van die interafhanklike skeppingsmatige relasies van die lewe self. Wanneer daar oor God se teenwoordigheid in die wêreld nagedink word, moet daar nooit 'n abstrakte, gelyke teenwoordigheid van die Gees in elke posisie van tyd en ruimte in die universum veronderstel word nie (Polkinghorne & Welker 2001:85).

'n Mens sou kon sê dat Welker die werking van die Gees "van onder af" wil verstaan en beskryf. Daarom is die Bybelse tradisies, net soos met sy rekonstruksie van die skepping, sonde en Jesus Christus vir hom só belangrik. Hy gebruik saam met Whitehead die konsep "**emergent processes**" om die idee van 'n abstrakte alomteenwoordige Gees prys te gee en die individuele partikuliere en universele werking van die Gees te beskryf. Met "**emergent processes**" bedoel hy die prosesse waarin 'n komplekse stel van verhouding getransformeer word, nie op 'n monohiërargiese wyse nie, maar op 'n wyse waarin verskillende konstellasies en relasies tegelyk getransformeer word om verrassende nuwe komplekse van betekeniskonstellasies voort te bring (Polkinghorne & Welker 2001:85).

In die studie word die pluralismes van die Gees teenoor verskraalde vorme van pluralisme wat aanleiding gee tot die ervaring van magteloosheid, gestel. Teenoor abstrakte individualisme en universalisme verstaan Welker die Gees as 'n pluraliserende persoon en krag wat 'n etos van egte pluralisme in die wêreld kultiveer deur geregtigheid, barmhartigheid en waarheid of universele kennis van God, realiseer, sonder om die skeppingsmatigheid van die werklikheid op te hef. Die Gees as pluraliserende krag kultiveer volgens Welker verskille op so 'n wyse dat dit gedifferensieerde gemeenskappe skep wat so inklusief is dat die breedste spektrum van kategorieë van persone, groepe, kulture en selfs die natuur, insluit.

Die **assosiatiewe** en **sistemiese** werking van die Gees word uiteindelik vir Welker ontsluit in die verhouding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Gees. Welker gebruik die onderskeiding tussen **sentrum van aksie** en **domein van resonansie** om die verhouding tussen Christus en die Gees te beskryf. Welker verstaan die Gees as die domein van resonansie vir Christus, wat weer die sentrum van aksie vir die Gees vorm. Welker pas die analogie tussen ons persoonwees en die persoonwees van die Gees konsekwent toe, wat beteken dat die Gees die pluriforme eenheid van verhoudings met Jesus Christus is wat gelowiges medekonstitueer.

Die verhouding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Gees word in die studie **eerstens** benut om aan te toon dat Welker 'n **komplekser** verstaan van **subjektiwiteit** op die tafel sit as wat radikale individualisme en liberale samelewingsteorieë onderlê, en wat nuwe vorme van individualiteit en kommunaliteit, beteken (afdeling 4.3.1). Mense wat deur die Gees gedefinieer word is per definisie **publieke persone**. Tweedens deurbreek die Gees ook die magteloosheid wat die sistemiese pluralisering van moderne samelewings tot gevolg het, deur 'n sosiaal-kultureel gefragmenteerde wêreld tot 'n eenheid te laat groei (afdeling 4.3.2). Die Gees as die realisering van God se buite of waarheidsperspektief op die werklikheid beteken **derdens** dat 'n alternatiewe **publieke sfeer** wat nie uit tradisionele morele en politieke strategieë groei nie, in die skeppingsmatige werklikheid ontstaan wat die ervaring van magteloosheid in ons samelewings relativer en deurbreek. Dié publieke sfeer of die kerk bestaan vir Welker as paradigmatische pluralistiese gemeenskap in die wêreld (afdeling 4.3.3).

Vervolgens (afdeling 4.3.1) sal aangetoon word hoe die **assosiatiewe** en **sistemiese werking** van die Gees alreeds in die Ou Testament kennis van God bewerk deur op 'n **universele** wyse geregtigheid en barmhartigheid met mekaar in partikuliere, historiese situasies te verbind om sodoende tradisionele moralistiese en konvensionele politieke kategorieë en monokulturele sfere en selfs die sfere tussen kultuur en natuur te relativer en te oorskry om die interafhanklike assosiatiewe, strukturele patrone wat met die skepping gegee is, te herstel. Die Gees word daarom alreeds in die Ou Testament as die Gees van **geregtigheid en vrede** bekend. Die uitstorting van God se Gees is egter nooit vaag of misties nie. Die Gees neem nooit op 'n monistiese wyse alles en almal op dieselfde wyse in beslag nie. Van die begin af sentreer die beloftes van die Gees rondom 'n **partikuliere** persoon wat as die messiaanse draer van die Gees bekend staan.

Die spanning tussen universaliteit en partikulariteit tussen die Gees wat uit die hemel uitgestort word en die beloftes van die messiaanse draer van die Gees ontvou ("emerge") in die Nuwe Testamentiese tradisies nog **helderder** as die spanning tussen Jesus Christus en die universele kragveld van die Gees in die wêreld (afdeling 4.3.2). Volgens Welker word Christus van die begin af deur die Gees geïnstalleer en nie deur 'n ander publieke sfeer wat na eie belang soek nie. In lyn met die beloftes van die messiaanse draer van die Gees "laat Christus ook nie sy stem in die strate hoor nie", waarmee Welker bedoel dat Christus nie sy missie deur

tradisionele politieke en morele strategieë voltrek nie. Intendeel die dood van Jesus as die magtelose Een is vanuit enige politieke kategorieë totaal magteloos.

Uiteindelik is dit die dood en opstanding van Christus wat die basis van 'n nuwe gemeenskap vorm wat van geregtigheid en barmhartigheid getuig. Die nuwe gemeenskap ontspring dus nie uit konvensionele moraliteit en politiek nie. Hiermee impliseer Welker dat die getuie van God se kinders aangaande die geregtigheid en barmhartigheid van die kruis radikale implikasies het vir tradisionele morele en politieke diskoerse in ons samelewings. Die unieke en partikuliere karakter van die kerk as pluralistiese gemeenskap, in onderskeiding van ander samelewingsvorme, is vir Welker hierin opgesluit.

In die Nuwe Testamentiese tradisies (afdeling 4.3.3) word dit duidelik dat God se Gees nie vaag en onduidelik is nie, maar vir Welker die histories-sosiale resonansiesfeer van die individueel-konkrete Jesus van Nasaret is. Die sosiaal-historiese karakter van die Gees word vir Welker gedemonstreer deur die Pinkstergebeure wat 'n verbrokkelde en gefragmenteerde wêreld tot nuwe vorme van inter-kulturele verstaan neem, sonder om die natuurlik, sosiale en kulturele verskille tussen mense op te hef. Die Gees as resonansiesfeer van die individuele Jesus van Nasaret skep 'n kragveld in die wêreld wat deur die verstaansvorme van geloof, hoop en liefde gekenmerk word.

Analogies aan die verhouding tussen Christus en die Gees, definieer die Gees mense op 'n nuwe manier en maak 'n nuwe self- en gemeenskapsverstaan moontlik. Die wyse waarop die Gees daarin slaag om dit wat die Bybel "vlees" noem, te bevry sonder om die brose menslikheid van mense op te hef, beteken vir Welker dat die Gees daarin slaag om mense in die vlees, in hul broosheid, te bevry van die mag van die sonde en dit op 'n baie konkrete manier moontlik maak om God se wil van liefde en vrede in die wêreld te realiseer. Mense wat deur die Gees gedefinieer word, is volgens Welker in staat tot vrye selfonttrekking tot voordeel van ander.

Die feit dat die getuies van die opstanding in die kragveld van God se Gees leef, wat deur die verstaansvorme van geloof, hoop en liefde gekenmerk word en wat 'n nuwe selfrelasie van selfonttrekking tot voordeel van ander bewerk, beteken vir Welker dat die Gees van God besig is om 'n **universele publieke sfeer** te skep wat teenoor die selfreferensialiteit en selfgeregtigheid van westerse kulture staan (afdeling 4.3.4). Welker stel uiteindelik die **selfloosheid** van die Heilige Gees in die skepping lynreg teenoor die **selfreferensialiteit** van die westerse (Hegel se) Gees. Die Gees van God skep teenoor mense wat deur die sonde magteloos gemaak is, 'n nuwe "**gemeenskap van heiliges**" wie se "**sonde vergeef**" is, wie "**opgewek is uit die dood**" en partisipeer in God se "**ewige lewe**". Die Gees neem dus mense wat geïsoleer is, kommersieel gekorrupteer is, deur die massamedia geïntoksikeer is en sonder publieke resonansie is, in 'n nuwe konstitusie van die sosiale wêreld op.

Al die probleme in die moderne wêreld met sy globale selfingevaarstelling en onderdrukking, asook moderne mense, gelowiges en kerke se onvermoë om die werking van God se Gees in die wêreld te ervaar, kan volgens Welker na die reduserende, selfgelykmakende westerse gees van selfbehoud terug herlei word. In kontras hiermee is die Gees van God die Gees van gemeenskap en selflose diens wat verskillende mense roep om in die kragveld van die gekruisigde en opgestane Christus te deel. Die Gees van God het die krag om individualistiese isolasie te oorkom, **sistemiese verslawing te verbreek, monokulturele imperialisme te relativeer** en om bowenal moderne kulture van **selfdestruktiewe impulse te bevry**.

Die Bybelse tradisies verhelder volgens Welker nie alleen die eerste vae spore van God se Gees in die wêreld nie,⁸ maarwerp ook lig op die botsende en vae maniere waarop God se Gees vandag in die wêreld ervaar word. In afdeling 4.3.5 kan die implikasies van Welker se prosesmatige verstaan van die **Gees** wat sistematies die sonde in die wêreld oorwin, om sodoende die intensies van die **wet** in die wêreld te vervul, ligwerp op die subjektivistiese en objektivistiese manier waarop die werking van die Gees deur verskillende konfessionele tradisies in die 20ste eeu verskraal is. Welker se verstaan van die wet-Gees verhouding maak dit moontlik om die dialektiese, charismatiese, feministiese, bevrydingsteologieë asook die sekulêre ervaring van die afwesigheid van God in die wêreld, in 'n omvattende perspektief te verstaan en op 'n wyse te integreer waarin die verskillende konfessies as strukturele momente van die kanoniese geheue van die Skrif in moderne samelewings waardeer kan word.

4.3.1 Die Gees as Gees van geregtigheid en vrede

Die aksie van die Gees as die konkrete ontvouing van God se buiteperspektief op die werklikheid, beteken 'n omvattender geregtigheid wat naturalistiese, sosiale en historiese reduksies oorskry en te bowe gaan. Alreeds in die Ou Testament word die Gees bekend as die Gees van **geregtigheid en vrede**. Die eerste konteks waarin die werking van die Gees in die Bybelse tradisies volgens Welker helder te onderskei is, is deur **partikulier** te rus op die

⁸ Sien op die punt vir volledigheidshalwe Welker (1994c:50-108) se pragtige analyses van die Gees in die Rigterstyd soos dit in die boeke Rigters en Samaul na ons toe kom. Welker noem hierdie bekendmaking van God se Gees, die eerste, vae spore van die Gees. Alreeds in die tekste gaan dit daaroor dat die volk hul gesig van God weggedraai het, dat hulle magteloos en angstig is, dat hulle verlore is en besig is om te disintegreer. Volgens die Bybelse tradisies kom die Gees in die situasies oor 'n persoon en word 'n hele gemeenskap gered. Telkens het die gemeenskap die ervaring gehad dat God die sonde wat hulle gedoen het, vergewe het en hulle opnuut versterk. Veral Welker se analyses van die Simsonverhaal is baie kreatief. Hy sien Simson as 'n integrasiefiguur wat al die spanninge en ambiguiteite van 'n onderdrukte gemeenskap beliggaam en wat soek daarna om getrou te bly aan die krag, roeping en identiteit van die Gees, sonder om die Filistyne te akkommodeer, maar wat dit terselfdertyd onmoontlik vind om van hulle af te skei. Met Simson en ander figure maak Welker die belangrike punt dat om met die Gees van God vervul te wees 'n mens nie noodwendig weerbaar is teen die dubbelsinnighede en gevare van die lewe nie. Welker romantiseer nie mense wat deur die Gees bemagtig is nie. Hoewel hierdie verhale alreeds duidelike spore vertoon van God se Gees, is dit vir Welker vaag en dubbelsinnig, veral vanweë die geweld daarvan, en sou dit eers in die lig van die tradisies rondom die messiaanse draer van die Gees helderder verstaan word.

messiaanse draer van die Gees. Die messiaanse Geesdraer vervul die fundamentele intensies van die wet op 'n pluralistiese wyse, deur 'n internasionale, of **universele** publieke sfeer te vestig, maar sonder om van tipiese politieke en moralistiese strategieë gebruik te maak. Die messiaanse Geesdraer vergader 'n nie-hiërargiese gemeenskap uit mense wat juis in die publieke sfeer magteloos is. Die gemeenskap (kerk) se identiteit is as sodanig pluralisties en staan vir Welker teenoor vae, relatiwistiese en monohiërargiese samelewingsvorme.

4.3.1.1 Die oorskryding van geregtigheid en moralisme

Die aktiwiteit van die Gees word na Welker se insig in die Bybelse tradisies deursigtig en helder wanneer dit met die messiaanse draer van die Gees verbind word. Die helderheid en definitiewe karakter van die Gees se aktiwiteit lê vir hom daarin dat die draer van die Gees in kontinuïteit is met die Bybelse wet.⁹ Die beloofde draer van die Gees korrespondeer met God se eksplisiete versterking van die lydende regverdige, die onskuldige en swakkeres in die wet.

God se eksplisiete identifikasie met die lydende regverdige kom natuurlik tot uitdrukking in die barmhartigheidswette. Saam met die regulasies om regs konflikte te besleg en kultiese stipulasies om die sosiale sfeer van die lewe te kultiveer, is daar barmhartigheidswette om die armes en swakkeres te beskerm. Stipulasies omtrent die soeke na geregtigheid, die kultiese lewe en die beoefening van barmhartigheid vorm saam die funksionele kompleks van die wet (Welker 1986j:237). Die beoefening van genade of barmhartigheid is om die voordeel van armes en swakkes, ten koste van selfverryking, te soek. Die beoefening van barmhartigheid as element van die wet beteken dat genade en barmhartigheid onttrek word aan die sfeer van blote individuele en kontingente houdings en sosiale roetine word.

Volgens Jesaja 11:1-5 bring die draer van die Gees geregtigheid. Dit is egter 'n spesifieke geregtigheid wat nie op die uiterlike oordeel nie, maar wat juis die armes en die hulpeloses regverdig wil oordeel. By die draer van die Gees is daar die strengste interkonneksie tussen geregtigheid en barmhartigheid. Indien geregtigheid van genade losgemaak word sou daar volgens Welker (1994c:118) alleen sprake van **moralisme** wees, soos wat wel in die moderne sekulêre kultuur gebeur het. Indien geregtigheid sonder genade funksioneer sou die armes en die swakkeres nooit werklik deel word van die sosiale en publieke lewe nie.

Die draer van die Gees hou nie alleen die interkonneksie tussen geregtigheid en genade van die wet byeen nie, maar ook die derde kultiese dimensie van die wet (Welker 1994c:119).

⁹ Die eerste van die tekste is Jesaja 1:1-5: "'n Takkie sal uitspruit uit die stomp van Isai, 'n loot uit sy wortels sal vrugte dra. Die Gees van die Here sal op hom rus. Die Gees wat wysheid en insig gee, die Gees wat raad en sterkte gee, die Gees wat kennis verleen en eerbied vir die Here. Die takkie sal vreugde vind in die diens van die Here. Hy sal nie regspraak volgens uiterlike skyn nie en nie oordeel volgens hoorsê nie. Hy sal die armes billik verhoor en die ootmoediges in die land regverdig oordeel. Hy sal die goddeloses in die land hard oordeel, met sy uitspraak sal hy hulle om die lewe bring. Hy sal regverdig en betroubaar regeer."

Jesaja 11:6-8 sluit volgens Welker selfs die universele moontlikheid van vrede met die diereryk in. Die gedeelte eindig met die belofte dat geen boosheid of misdaad gepleeg sal word nie, omdat die aarde met kennis van God gevul sal word. Insoverre geregtigheid en genade met kennis van God verbind word, word ook die derde element van die wet, die kultiese deur die draer van die Gees heropgeneem (1994c:112).

Belangrik vir Welker is dat die vroegste profetiese geskrifte duidelik maak dat met die afwesigheid van genade die ander twee (juridiese en kultiese) elemente van die wet ook disintegreer. Wanneer Israel nie sensitief is vir die armes en die swakkes nie, word die kultiese lewe misbruik en juridiese prosesse uitgebuit. Dit lei tot die ineenstorting en destruksie van 'n samelewing. Die teenoorgestelde is ook waar: 'n gemeenskap groei ook sterker in al sy ander funksionele aspekte indien die armes, swakkes en buitestaanders met die hulp van barmhartigheidswette gehelp word om by die algemene vlak van ekonomiese, sosiale en juridiese prosesse van kommunikasie in die samelewing in te skakel.¹⁰

Die bepaaldheid van God se Gees soos ons dit in beloftes rondom die messiaanse draer van die Gees aantref, beteken dat die bewys van barmhartigheid, as die sensitiwiteit vir die wanhoop van ander en die sistematiese onregverdige differensiëring van 'n gemeenskap, nie tot een groep van persone of een probleemveld beperk word nie. Barmhartigheid of die bewys van genade vra 'n openheid en 'n sensitiwiteit vir konstante nuwe groepe van swakkeres, onderdrukte en armes wat op onvoorsiene wyses in 'n samelewing gevorm word. Barmhartigheid vra 'n gemeenskap wat oop is vir konstante selfverandering, selfvernuwing, selfkritiese evaluering en oriëntering. Terselfdertyd gaan die bewys van barmhartigheid gepaard met die vestiging van geregtigheid wat die skep van vorme en praktyke wat konflik met die skep van verwagtingsekerheid kan hanteer. Aan die een kant word daar dus 'n sensitiwiteit en openheid gevra vir die hersiening en relativering van lewensvorme wat onregverdige verskille, diskriminasie en wanhoop in stand hou.

¹⁰ In sy artikel *Der Heilige Geist* (1989a:131), wys Welker daarop dat die verskil tussen die werking van die Gees by die eerste charismatiese leiers aanvanklik vaag en onduidelik was teenoor die beloftes van die messiaanse draer van die Gees. Die hoofverskil tussen die twee patrone van die Gees lê daarin dat eersgenoemde 'n eksterne - en laasgenoemde 'n interne gevaar afweer: "Die frühen Charismatiker, die der Geist Gottes überkam, hatten Israel in der Gefährdung von außen gesammelt, sie hatten seine Solidarität und Handlungsfähigkeit nach außen hin wiederhergestellt. Der Geistträger, von dem die uns nun beschäftigenden Texte berichten, der Geistträger, auf dem Jahwes Geist ruhen soll, überwindet zunächst die Gefährdung Israels von innen. Die Gefährdung besteht in der offenen oder schleichenden Erosion einer Ordnung, die sich nicht ständig im Blick auf die schwachen und Außenseiter regeneriert und nicht beständig neue Loyalität gewinnt." Die innerlike gevaar wat die messiaanse draer van die Gees afweer, bestaan daarin dat 'n sosiale sisteem verweer indien dit sigself nie voortdurend regeneer ten opsigte van die swakkes en buitestaanders nie. Welker konsentreer veral op Jesaja 42:1-4 om aan te toon dat die geregtigheid wat die draer van die Gees universeel erken en gevestig sal word. God se uitverkore Een bring geregtigheid aan die nasies op die aarde (Jesaja 42:1, 4). Die geregtigheid word bevestig en effektief gemaak deur die bewys van genade.

Volgens Welker is dit vir 'n samelewing uiters moeilik en kompleks om die sensitiwiteit vir barmhartigheid en die vestiging van geregtigheid byeen te hou. Samelewings is volgens hom in 'n konstante versoeking om genade in die hande van **moralisme** oor te laat. Moralisme het vir hom te doen met die proses waarin 'n tyd, kultuur en tradisie of 'n groep deelnemers voorwaardes neerlê vir die gee en onttrekking van respek. Op die basis van die gee en onttrekking van respek het daar 'n baie indrukwekkende mark van morele kommunikasie ontstaan.¹¹ Die mark van morele kommunikasie is besonders magtig en daar is nie 'n tema wat nie gemoraliseer kan word nie. Een van die grootste probleme met morele kommunikasie is egter dat wat as moreel binne 'n samelewing geld, baie arbitrêr gedefinieer word, indien dit losgemaak word van geregtigheid en barmhartigheid.

Welker (1994c:122) wys daarop dat die besit van slawe vir eeue 'n daad was wat respek afgedwing het. Kapitalistiese lande het byvoorbeeld vir lank die misbruik van energie, ekologiese hulpbronne en die produksie van afvalstowwe moreel so suksesvol bestuur dat die breë publiek vir baie lank die ekologiese sensitiwiteit van sogenaamde groen bewegings met die onttrekking van respek begroet het. Die grootste probleem met morele kommunikasie is dat dit gegrond is in abstrakte en idealistiese perspektiewe wat in vae en totaliserende metafisiese en teïstiese konsepte begrond is.¹² Vir Welker bied die strukturele patrone van geregtigheid, barmhartigheid en universele kennis van God 'n meer realistiese antwoord op hoe lewens en gemeenskapsrelasies ingerig moet word.¹³

¹¹ Met 'n mark van morele kommunikasie bedoel Welker (1994c:120) 'n "plurality of communications and of offers of communication that are defined by 'values' that change rapidly or that are only relatively stable."

¹² Die etikus van Chicago, Franklin Igamwell (1990) het onlangs 'n indukwekkende voorbeeld van so 'n idealistiese perspektief op die tafel geplaas met sy boek, *The Divine Good: modern moral theory and the necessity of good* (1990). Sy tesis is dat moraliteit nie van relativisme gered kan word indien dit nie kreatief, metafisies en teïsties begrond kan word nie. Igamwell verstaan dié kreatiwiteit as die kreatiewe verbinding van eenheid en pluraliteit. Die oriëntering van die kreatiewe verbinding tussen eenheid en pluraliteit kan natuurlik as 'n abstrakte formulering van die aksie van die Gees beskou word. Vir Welker kan die abstrakte formulering egter misbruik word sodra dit nodig is om spesifieke en konkrete definies van eenheid en pluraliteit te moet ontwikkel. Alle implisiete en eksplisiete visies van eenheid en pluraliteit wat aan 'n individu of gemeenskap moet rigting gee, moet binne bepaalde grense geformuleer word, waarvan die seleksie nie deur moraliteit alleen bepaal kan word nie. Volgens Welker bied die interrelasie tussen geregtigheid, barmhartigheid en universele kennis van God 'n meer realistiese antwoord op hoe die spanning tussen eenheid en pluraliteit in die sosiale sfeer hanteer moet word.

¹³ Sien *God the Spirit* (1994c:124). Soos reeds in **hoofstuk 2** aangetoon, is geregtigheid, barmhartigheid en universele kennis van God vir Welker nie bloot abstrakte en idealistiese perspektiewe nie, maar realistiese en onmisbare faktore in die inrigting van menslike en gemeenskapslewe. Konsepsies van geregtigheid is deel van elke samelewing en juridiese sisteme is onvermydelik vir elke samelewing. Dit is ook onmoontlik om nie voortdurend gekonfronteer te word met die swakkes, onderdrukte en armes van die samelewing nie. Welker wys daarop dat die derde element van die wet, naamlik universele kennis van God, vandag baie moeiliker is om te verstaan omdat die sekulêre samelewing ekwivalente definiesies van die werklikheid ontwikkel het. Hier kan weer gewys word op die struktuur, logika en funksionering van die massamedia wat volgens hom 'n pneumatologiese funksie in die moderne samelewing verkry het.

Die vraag is natuurlik hoe die Gees van God die vaagheid en arbitrêre karakter van morele kommunikasie deurbreek? Vir Welker lê die antwoord opgesluit in die politieke gesag van die messiaanse draer van die Gees. Die messiaanse draer van die Gees oorskry (onregverdige) politieke loyaliteite binne 'n samelewing deur te ly. Die messiaanse Geesdraer dekonstrueer politieke mag en loyaliteit deur juis magteloos in die aangesig daarvan te wees.

4.3.1.2 Die aksie van die Gees en die oorskryding van politieke loyaliteit

Die messiaanse draer van die Gees, distansieer sigself volgens Welker duidelik van gewone en tradisionele vorme om publieke aandag te trek en politieke loyaliteit te wen.¹⁴ Uit die messiaanse tekste is dit duidelik dat die draer van die Gees nie gewone strategieë kies om politieke mag en loyaliteit te wen nie.¹⁵ Die dienskneg van God verdra die bedreiging en is juis weerloos in die aangesig van politieke en militêre mag. Die weerloosheid van die dienskneg teenoor politieke en ander magstrukture is juis die rede hoekom die dienskneg universele aandag trek en ontvang. Die kruisdood van Jesus is in kontinuïteit met hierdie verstaan van die openbaring van God se mag in die wêreld. Die weerlose sterf van Christus aan die kruis geskied vir Welker juis in die naam van politieke mag en moraliteit. Die magtelose sterf van Christus aan 'n kruis is terselfdertyd die ontmaskering en oorskryding van die misbruik van mag.

Die wyse waarop die messiaanse draer van die Gees 'n publiek stig kan nie gelyk gestel word aan blote opposisie-politiek of alternatiewe moraliteit nie. Die publieke werkswyse van die draer van die Gees hou vir Welker direk verband met die feit dat God se Gees **uit die hemel uitgestort** word. Hier kan met die definisie van die hemel wat reeds in **hoofstuk 2** bespreek is, volstaan word, naamlik dat die uitdrukking vir Welker die belydenis is dat God se Gees vanuit 'n meer komplekse, pluralistiese omgewing kom as wat deur die onmiddellike aardse omgewing gereflekteer word (1989a:128). Die grootste waarde van die uitdrukking lê vir hom egter daarin dat God se geregtigheid, waarmee hy die reg, genade en verspreiding van kennis van God oor die aarde bedoel, nie tot Israel beperk is nie, maar gerig is op al die nasies. Die heerlijkheid van God se geregtigheid wat deur die aksie van die draer van die Gees versprei word, is dus nie

¹⁴ Sien M. Welker *God the Spirit* (1994c:125), waar Welker onderskeidelik by Jesaja 42:1, 2 en Jesaja 11:1 aansluit om te verduidelik wat hy hiermee bedoel: "Hier is my dienaar, Ek stel hom aan. Ek het hom uitverkies; hy geniet my guns. Ek laat my Gees op hom kom, hy sal my wil aan die nasies bekend maak. Hy sal nie roep nie, hy sal nie hard skreeu nie, hy sal nie sy stem op straat laat hoor nie".

¹⁵ Sien ook Welker se artikel *Der Heilige Geist* (1989a:133), waar Welker op die punt eksplisiete erkenning aan Ou Testamentikus Patrick D. Miller gee, wat daarop gewys het dat daar in die spesifieke teks geen enkele verwysing is na die tradisionele maniere waarop publieke loyaliteit gewen word nie. Die dienskneg van God verkry universele loyaliteit sonder die afdwing van een spesifieke publiek, dit wil sê sonder die ondersteuning van 'n politieke of morele magstruktuur. Die insig het vir Welker verrykende konsekwensies vir die verskyning (emergence) van 'n universele publiek wat rondom die dienskneg sentreer en wat gekarakteriseer word deur die vryheid en sensitiwiteit van individuele deelnemers.

beperk tot politieke, klasse of nasionale, kulturele of menslike grense nie, maar is **universeel**. God bewys sy genade of barmhartigheid ook aan die heidennasies (1994c:130).

Die uitstorting van God se Gees wat die bewys van God se oorvloedige en ryker geregtigheid oor mense beteken, impliseer vir Welker dat daar nie langer in eenvoudige kategorieë van insluiting-uitsluiting, sterkes-swakkes, nader-verder van God gedink kan word nie. God se ryker geregtigheid wat op 'n **pluraliteit** van wyses binne 'n variasie van nasionale, sosiale en kulturele raamwerke uitgestort word, beteken juis die relativisering van die tradisionele kategorieë waarin daar oor geregtigheid gedink word.¹⁶ God se geregtigheid relativeer en verskuif dus parameters van menslike geregtigheid en barmhartigheid (1978c:178).

Dit is baie belangrik om daarop te let dat God se ryker geregtigheid deur iemand bewerk word wat publiek stemloos en magteloos is. Hier word die kruisteologie van Luther, Bonhoeffer en Barth op Welker se denke duidelik sigbaar.¹⁷ Die weerloosheid en magteloosheid van God se uitverkore dienskneg ontmasker die mag en selfgeregtigheid van die nasies. Insoverre dié nasies insig het in die korrupsie en lyding wat veroorsaak is deur mag en selfgeregtigheid, ontvang die nasies die vermoë om hul ou identiteit te verwerp en te transformeer. In die erkenning dat die persoon wat verwerp, vervolg en tereg gestel word die uitverkore dienskneg van God is, raak mense oop vir God se geregtigheid:

The orientation towards the powerless servant of God leads persons and people with their various cultures of expectations and longings for salvation into 'n double situation that leads to their transformation, to their radical change. The servant gathers the nations and places them in de facto bonds of solidarity in their shared negative, aggressive, and scornful relationship to the one who is suffering. Inasmuch as the peoples recognize this, they receive the capacity for rejection of their old identity, for transformation, renewal, and corresponding development towards each other. Yet the powerless servant removes not only the peoples' ideologies of domination and the self-understanding tied up with these ideologies. In the recognition that a person who is ostracized, despised, even persecuted and executed in the name of the prevailing orders is God's chosen one, people are opened to the recognition of God's righteousness (Welker 1994c:131).

Wanneer mense God se ryker geregtigheid verstaan, begin bevraagteken en transendeer hulle alle vorige praktyke van geregtigheid. Dit word selfs moontlik om in te sien dat goed bedoelde en goed geartikuleerde praktyke van geregtigheid korrupteerbaar en korrup is. Die insig open mense vir ryker ervarings van geregtigheid, genade en helderder kennis van God. Die

¹⁶ Vir 'n uitgebreide uiteensetting van Welker se verstaan van die verhouding tussen Israel en die bewys van God se genade aan die heidennasies kan sy artikel, Righteousness and God's righteousness, in *The Princeton Seminary Bulletin* (1990c:124-157), gelees word.

¹⁷ Vir Welker se eksplisiete waardering van Luther, Bonhoeffer en Barth se aandeel in die dekonstruksie van abstrakte teïstiese teologie sien M. Welker, *Kirche im Pluralismus* (1995e:42-45), en sy artikel, Christian theology: What direction at the end of the second millennium? in: Miroslav Volf et al. (Hg.). *The future of theology. Essays in honor of Jürgen Moltmann* (1996b:73-88).

verandering wat mense in staat stel om God se geregtigheid te aanvaar, beteken dat mense hulself beter leer ken en hulself in die domein of kragveld van die Geesdraer plaas. Welker meen dat insoverre God se soewereiniteit bemiddel word deur die Een wat publiek stemloos en weerloos is, hoe meer sensitief word mense vir die feit dat God sy koninkryk bou uit diverse kontekste, verskillende tradisies, elkeen met sy eie ervaring van gemeenskap, wanhoop, verlossing, vreugde en bevryding. Dit is alleen volgens Welker moontlik omdat die Gees uit die hemel uitgestort word.

4.3.1.3 Die oorskryding van imperialistiese monokulture en nuwe persepsies van die werklikheid

Daar is reeds op twee maniere aangetoon hoe God deur sy Gees teenwoordig word. Ten eerste raak God teenwoordig deur die belofde draer van die Gees wat die wet van God vervul deur die universele vestiging van reg, genade en kennis van God sonder om politieke mag as middel te gebruik. Ten tweede raak God deur sy Gees teenwoordig deur die uitstorting van die Gees uit die hemel, wat beteken dat die Gees nie deur een, maar in 'n pluraliteit van politieke, nasionale en kulturele "omgewings" teenwoordig raak. Daar is ook 'n derde wyse waarop die Gees van God teenwoordig raak. Deur die aksie van die Gees wat onregverdigte verskille tussen mense verwyder, maar terselfdertyd 'n openheid en sensitiwiteit ontwikkel vir die pluraliteit en variasie van **wedersyds uitdagende profetiese perspektiewe en ervarings van geregtigheid** insoverre natuurlike verskille wat nie op ongeregtigheid rus nie, behou word.¹⁸

Die uitstorting van Gees op alle vlees in Joël 2 beteken dat mense die mag ontvang om die toekoms te ontsluit wat andersins ontoeganklik vir mense is. Dit impliseer dat verskillende persone en groepe met mekaar en vir mekaar die toekoms sal open soos dit deur God bedoel is. **Profetiese magte** sal aan alle mense gegee word en nie alleen aan diegene in die samelewing wie normaalweg bepaal wat normaal, redelik, en realisties is nie. Die Gees stel mans en vrouens, oud en jonk, selfs slawe van beide geslagte in staat om die toekoms te ontsluit soos God dit bedoel het.

Die feit dat die Gees oor alle "**vlees**" uitgestort word, beteken vir Welker, in aansluiting by Hans Walter Wolff, dat die swakkes, die magteloses en die hooploses die ontvangers is van God se nuwe lewe (1994c:148). Dit is inderdaad nie alleen mans en vrouens, maar oud en jonk wat die

¹⁸ Laasgenoemde word vir Welker by uitstek duidelik in die klassieke Joël 2:28-32 teks "Wanneer dit alles gebeur het, sal Ek my Gees laat kom op al die mense, julle seuns en julle dogters sal as profete optree, julle oumense sal drome droom, julle jong mans sal visioene sien. In daardie tyd sal Ek my Gees laat kom selfs op dié wat nie aansien het nie. Ek sal tekens gee, in die hemel en op die aarde: bloed, vuur en rookwolke." Vir 'n oorsig oor die belang van die pluralistiese karakter van die Joëltekste in Welker se denke, sien ook: J. Polkinghorne & M. Welker M, *Faith in the Living God. A Dialogue* (2001:86-87); M. Welker, *The Holy Spirit* (1989d:5-20): "... And also upon the menservants and the maidservants in those days will I pour out my Spirit": On pluralism and the promise of the Spirit (1995:49-67), asook sy artikel, *Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes* in J. Mehlhausen (Hg.). *Pluralismus und Identität* (1995f:468-485).

ontvangers van God se nuwe lewe sal wees. Volgens Welker tel die Joëlbelofte die **impetus van die genade of barmhartigheidswette** op en radikaliseer dit. Die Joëlbelofte bevestig dus dat die geregtigheid wat die Gees bewerk tot voordeel is van die wat ekonomies swak en sosiaal benadeel is. Die Gees is dus 'n Gees van geregtigheid en barmhartigheid. God se Gees word dus uitgestort oor alle vlees, selfs oor die bevolkingsgroepe wat sonder fisiese, geestelike of politieke status is - op alle lede van die gemeenskap, ook diegene sonder invloed en betekenis, op gesubordineerdes en regeerders.

Belangrik is dat die uitstorting van die Gees **nie lei tot abstrakte gelykheid soos dit vandag in die liberale tradisies** verstaan word nie, maar **tot pluriforme gelykheid** wat sensitief is vir geskape pluraliteit. Die gemeenskap waarin God se Gees uitgestort word, groei uit verskillende ervarings van God en uit verskillende persepsies van die werklikheid. Welker (1989a:137) wys daarop dat die groot daad van God vir al die verskillende volke van die dag verstaan word sonder dat die geskape differensialiteit opgehef word. Die Skrif neem dus die geskape pluraliteit van die aarde baie ernstig. Mense word onderskei van mekaar in terme van taal-, geslag-, seksuele en ouderdomsverskille en sosiale stratifikasie.

Dat God se Gees vanuit die hemel uitgestort word, beteken nie dat mense op 'n abstrakte vlak 'n eenheid of gelyk aan mekaar is nie. Uit die voorafgaande twee opmerkings is dit duidelik dat die Gees geregtigheid en barmhartigheid bewerk sonder om dat die geskape verskille opgehef word. Die werking van die Gees wat oor mans en vrouens, oud en jonk, manlike - en vroueslawe kan nooit gelyk gestel word aan die abstrakte eenheid of gelykheid van die moderne, liberalistiese kultuur waarin alle mense op 'n baie abstrakte vlak aan mekaar gelyk gestel word nie.

Terselfdertyd beteken die uitstorting van die Gees die universele vermoë om deel te neem aan die lewensprosesse van die gemeenskap. Die **profetiese kennis** wat uitgestort word, open mense vir mekaar en die realiteit en **toekoms** soos God dit bedoel het. Die teenwoordigheid van God se Gees beteken die deurbreking van imperialistiese monokulture deurdat die Gees profetiese kennis bewerk wat mense help om deur hul eie en ander mense se ellende te sien, hulself en ander te genees en tot 'n nuwe gemeenskap saamgevoeg word. Wat belangrik is, is dat die nuwe gemeenskap wat God roep, versamel, opbou en met nuwe energie seën, 'n diverse, gediffensieerde gemeenskap is, waar geskape pluraliteit nie opgehef word nie. Dit beteken dat geen spesifieke groep, stratum, tradisie of kultuur God se teenwoordigheid vir hulself kan opeis nie. Die kreatiewe differensiële werking van God se Gees in die skepping beteken vir Welker dat die Gees nie alleen moralisme deurbreek en mense kreatief "oopmaak" vir dieper ervarings van geregtigheid nie, maar dat die Gees die skepping self herskep en vernuwe. Vir Welker is die spanning tussen die "Gees van die skepping" en die "Gees van geregtigheid" 'n valse spanning, omdat die Gees van geregtigheid die vleeslike, **skeppingsmatige lewe** as sodanig affekteer en transformeer.

4.3.1.4 Die oorskryding van die natuur: Skepping, nuwe skepping en vrede deur die Gees

Die spanning tussen die Gees van geregtigheid en die Gees van skepping en herskepping ontstaan volgens Welker omdat die aksie van die Gees in die skepping reduceer word tot universele effektiwiteit en universele heerskappy (1994c:159). Die spanning is 'n valse spanning, omdat die aktiwiteit van die Gees in die skepping nooit in die Bybelse tradisies geabstraheer word tot ongedetermineerde alomteenwoordigheid nie.

Die Gees is nooit outomaties alomteenwoordig nie. God se Gees is teenwoordig in geskape lewe en in die bewerking van geregtigheid.¹⁹ Die "asem" van God se Gees gee koherensie, vorm en lewe. Die onttrekking van die *rûah* van God lei tot dood, agteruitgang en chaos.²⁰ Die aksie van God se Gees kan nie arbitrêr in elke tydruimtelike lokering verwag word nie. God stel nie in alles op 'n ongedetermineerde wyse belang nie. God is eerder op 'n baie gedetermineerde wyse in alle strukturele patrone van geskape lewe betrokke. Die vleeslikheid van geskape lewe en die aksie van die Gees kan nooit geskei word nie. Die kreatiewe Gees hou vleeslike lewe byeen deur dit te laat deel in die medium wat gemeenskaplik is aan alle lewe. In die sin deel die skepping in niks anders as die Gees self nie. Skepping en die kreatiewe aksie van die Gees kan nie losgemaak word van dit wat vleeslik en verganklik is nie, want die vernuwung van die skepping gaan hand aan hand met die vernuwung en verandering van die vleeslike.²¹

¹⁹ Vergelyk Jesaja 63:10 en Spreuke 1:15 waar die heiligheid van God se Gees in die Ou Testament beklemtoon word, wanneer daar konflik tussen die Gees van die skepping en die Gees van geregtigheid ontstaan. Vir 'n kritiek van die abstrakte taal ten opsigte van die kreatiewe Gees sien volgens Welker (1992c:128) M.R. Westall, The Scope of the term "Spirit of God" in the Old-Testament, in *Indian Journal of Theology* (26) (1977:29-35).

²⁰ In aansluiting by O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1:1-2* (1998:256), suggereer Welker (1992c:129) ook dat God se Gees (*rûah 'elôhîm*) nie verstaan moet word, soos meestal aanvaar word, as 'n sterk wind of die "wind van God" nie, maar as die "asem" van God wat dui op die vitaliteit en krag van God. Met die "asem" van God word nie bedoel dit wat alreeds lewegewend en effektief is nie. Met asem word die gewilligheid van God om te spreek bedoel. Die asem van God is dus nog nie die aanraking van die skepping nie, maar die ontvorming in die kreatiewe spreke van ordening waarmee die skepping in Genesis 1:3 begin. Vergelyk ook Psalm 33:6, "Deur die woord van die Here is die hemel gemaak, deur sy bevel die hemelliggame." Die Gees wat oor die water van chaos beweeg is volgens Welker 'n uitdrukking van God se vitaliteit en gereedheid om te spreek en te handel.

²¹ Vergelyk volgens Welker (1994c:166) ook Esegïël 11:17b, 19-20: "Ek gaan julle dan ook nou bymekaar maak tussen die ander nasies uit, julle versamel uit die ander lande waarheen Ek julle verstrooi het en vir julle die land Israel terruggee. Ek sal hulle 'n ander hart gee en 'n nuwe gees onder hulle laat posvat. Ek sal die kliphart uit hulle liggaam verwyder en hulle 'n hart van vleis gee. Dan sal hulle volgens my voorskrifte leef en my bepalings nakom en daarvolgens optree. Hulle sal my volk wees, en Ek sal hulle God wees." Vergelyk ook Esegïël 36:26-28: "Ek sal julle 'n nuwe hart en 'n nuwe gees gee, Ek sal die kliphart uit julle liggaam uithaal en julle 'n hart van vleis gee. Ek sal my Gees in julle gee en Ek sal maak dat julle volgens my voorskrifte leef en my bepalings gehoorsaam en nakom."

Om die spanning tussen die skepping en geregtigheid, tussen die Gees van die skepping en die Gees van geregtigheid te verduidelik, gebruik Welker die metafore **Gees en vlees**. Die lewe van die skeppingsmatige is die ten nouste verbind met die vleeslike, met ander woorde sensitiewe, weerlose, eindige en verganklike lewe. **'n Lewe wat onaantasbaar en onsensitief is vir die invloed van komplekse eksterne relasies kan nie en behoort nie te bestaan nie. 'n Lewe wat deur die aksie van die Gees geaffekteer en vernuwe is, is 'n lewe wat sensitief is vir die strukturele patrone van (vleeslike) afhanklikheid.**²² Die werking van die Gees geskied nooit los van die vleeslike of skeppingsmatige nie. Die aksie van die Gees is die vernuwung van die skeppingsmatige wat vir Welker die herstel van assosiatiewe strukturele skeppingsmatige patrone beteken.

Tog val die vernuwung en vitaliteit wat die Gees bewerk nie saam met die natuurlike nie. Baie meer word behaal as bloot die restourasie en selfbehoud van eindige lewe. "Natuurlike" lewe kan sigself behou ten koste van ander lewe, selfs ten koste van die vernietiging van ander lewe. Die uitstorting van die Gees gaan volgens Welker nie oor die natuurlike lewe as sodanig nie, maar oor florerende vegetatiewe groei. Vegetatiewe groei word egter nie alleen bedreig deur ongeregtheid van mense nie, maar ook konfliktuele relasies wat in die natuur self teenwoordig is. Die kreatiewe pluraliteit wat die Gees bewerk deur die partikuliere affektering van vleeslike lewe om voortgaande vegetatiewe groei te bewerk, beteken volgens Welker dat die **domein van die natuur** (vgl. Jesaja 11:6, 8), sowel as die **domein van sosiale relasies** (Esegiël 36:24-25) onderling, maar ook met mekaar in 'n staat van **vrede** verkeer. Die uitstorting van die Gees en die vernuwung van die vleeslike, wat natuurlike en sosiale relasies omvat, beteken dat 'n komplekse begin van nuwe interne en eksterne relasies tot uitdrukking kom.²³

²² Die uitdrukking hart van klip in Esegiël 11:17b, 19-20, Esegiël 18:31, Esegiël 36:26-28 beteken vir Welker (1994c:167) "... that it becomes clear that the heart is numb, the heart is of stone. The interchange with its surroundings, the exchange of internal and external perspectives no longer works. The processes that are still at hand are insensitive to changes coming from the outside. They are immune to changes. They are incapable of behaving in a surprising, creative, lively manner and of influencing their surroundings. They are dead. In order to overcome this death that seems like life, or in any case can sometimes seem like it, there needs to be change. There needs to be a renewal of that which is creaturely - a renewal that corresponds to the action of the Spirit, that is not oriented and directed toward the flesh, that does not bet on and trust in the flesh, but that is in accord with the Spirit."

²³ Welker (1994c:180) se tekstuele regverdiging hiervan is baie kompleks. In aansluiting by Esegiël 8-11, wat sê dat die vergadering van Israel uit 'n toestand van verstrooiing en die ontvang van 'n nuwe land gepaard gaan met die vernuwung van hart en gees, is dit vir Welker nog belangriker dat die ontvang van 'n nuwe hart en 'n nuwe gees nie alleen diegene raak wat onmiddellik betrokke is nie. God se aksie op Israel in balingskap gaan ook oor kennis van God tussen die nasies. Die verandering raak dus nie alleen die eksterne relasies van Israel nie, maar ook 'n verandering in die eksterne toeskouers van die aksie van die Gees. Die aksie van die Gees bewerk dus nie alleen **nuwe self-relasies** nie, maar oor **nuwe relasies in sosiale omgewings naby en ver**: "Through the connection with renewed fleshliness, the Spirit effects witness both to the outside and from the outside, operating in a recursive manner in which those who bear witness are themselves recipients of witness borne to them by concrete repercussions of their witness." Welker kompliseer die vernuwung van komplekse lewensrelasies nog verder deur daarop te wys dat die profeet wat God se belofte aan die volk verkondig die rekursiewe of wederkerende

4.3.2 Jesus Christus en die konkrete teenwoordigheid van die Gees

Die radikale pluralistiese wyse waarop God se Gees in die Ou Testament werk, laat met reg die vraag gebore word of die radikale pluralistiese werking van God se Gees nie aanleiding gee tot chaos en relativisme nie? Anders gestel: hoe verstaan Welker die eenheid van die Gees se werking in die wêreld? Die klem op die differensialiteit van die Gees staan nie vir Welker teenoor die eenheid van die Gees nie. **Die spanning tussen die differensialiteit van pluralismes en die eenheid van die pluralismes van die Gees is vir Welker opgesluit in die verhouding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Heilige Gees.** Jesus Christus is die sentrum van aksie waarom die persoon van die Heilige Gees as resonansiesfeer sentreer.

Na die oordeel van die Christelike tradisie is dit nie meer nodig om die beloofde draer van die Gees, die Verlosser waarop God se Gees rus, in die wolke van onbepaaldheid te soek nie. Die Christelike geloof sien 'n oorfloed van verskillende getuïenisse dat Jesus van Nasaret die beloofde draer van die Gees is. Weergawes van Jesus se geboorte en doop sowel as sy self-karakterisering soos deur verskeie tradisies beskryf word, verwys volgens Welker terug na die messiaanse profesieë en die Ou Testamentiese beloftes van die draer van die Gees as die Een wat deur God gekies is as Verlosser van die wêreld.

Volgens Welker is die persoon van die Heilige Gees 'n kragveld wat om die lewe van die persoon van Jesus Christus sentreer. Welker interpreteer die doop van Jesus as die bekendmaking van die individuele Jesus binne 'n **spesifieke historiese** publieke ruimte. Hy plaas in sy eksegeese groot klem op Jesus se demoonuitdrywings as bewys dat Jesus se bediening in lyn met die Gees daarop gerig is om mense te bevry uit die ervarings van magteloosheid, terwyl Jesus se kruisdood daarop dui dat Jesus in lyn met die barmhartigheidswette en die messiaanse draer van die Gees nie sy mag deur tradisionele magsvorme in die publieke sfeer bemiddel nie, maar alternatief ervaar word as die Parakleet en Trooster.

4.3.2.1 Die publieke installering van Christus deur die Gees

Met die publieke installering van Christus bedoel Welker nie die publieke mag en invloed van die gekruisigde en opgestane Een soos dit in die lewe en proklamering van die kerk gestalte gekry het nie. Indien dit op die wyse verstaan sou word, sou die installering van Christus deur

gevolge van die aksie van die Gees verstaan. Die Gees verander nie alleen mense se lewens nie, maar openbaar in die proses God se krag deur skeppingsmatige lewe te verander. Die proses van verander word ter wille van ander, keer terug op diegene wat verander is. Die Gees is nie alleen **skeppend** nie, maar ook **herskeppend**. Die wat in ballingskap vertrooi is, word nie alleen vergader sodat hulle die goeie kan ervaar nie, maar ook sodat hulle getuies kan wees van die heerlijkheid van God teenoor die inwoners van Jerusalem en die nasies. Die verlore ballinge word in diens van die Gees geplaas - hulle word draers en bemiddelaars van die heerlijkheid van God.

die Gees, alleen 'n post-Paasgebeurtenis wees. Met reg kan gevra word hoe die verhouding tussen Christus en die Gees voor die kruisiging en opstanding beskou moet word?

Welker interpreteer die sinoptiese evangelies se beskrywing van die voor-Paasgebeure op 'n baie kreatiewe wyse. Eerstens wil hy aantoon dat Christus alreeds voor sy verhouding met 'n **partikuliere** publieke sfeer 'n **universele** verhouding met alle publieke sferes van alle tye staan (1994c:186). Op die oog af wil dit lyk of die sinoptiese skrywers Jesus se maagdelike geboorte, versoekinge in die woestyn, genesings en die uitdrying van bose geeste, radikaal teenoor publieke effektiwiteit staan wat eie is aan die identiteit van die Gees soos dit in die Ou Testamentiese tradisies erkenbaar word. Dit wil lyk of al die gebeure rondom Jesus voor die kruisiging en opstanding juis konsentreer op sy uitsluiting van Jesus uit enige publieke sfeer.²⁴

Vir Welker staan die oënskynlike publieke magteloosheid van Jesus Christus voor die Paasgebeure egter ten nouste in verband met die universele publieke installering van Christus deur die Gees. Die paradoks van Christus se identiteit, as deur die Heilige Gees geïnstalleer, maar tog magteloos in die publieke sfeer, beteken vir Welker in die eerste plek dat die Heilige Gees transendent aan 'n spesifieke publiek, groep, tyd of streek van die wêreld universeel effektief is. Sonder die universele dimensie kan die persoon van Christus nie gedink word nie (1994c:187).

Christus word dus vir Welker universeel deur die Gees geïnstalleer voordat Christus liggaamlik publiek, sosiaal of fisies konkreet word. Christus is nie alleen die referensiepunt vir een spektrum van ervaring of verwagting nie. Die geloof gegrond deur die publieke installering van

²⁴ Welker (1994c:186-188) doen op die punt pragtig eksegeese van Jesus se uitleiding uit die sosiale sfeer na die woestyn en geboorte verhale. Volgens die sinoptiese Evangelies is dit die Gees wat Jesus in die wildernis of woestyn inlei, weg van enige sosiale sfeer of publiek, in isolasie in (Markus 1:12-13; Matteus 4:1-11, Lukas 4:1-13). Terselfdertyd beklemtoon die tekste dat Jesus se relatiewe isolasie gepaard gaan met die teenwoordigheid van wilde diere, die duivel en engele. In die simboliese sfeer buite alle sosiale of publieke ruimtes gebeur dit dat die eksterne tekens van messiaanse mag direk aan Jesus aangebied word: brood vir die honger massas, universele mag en die verheerliking deur Satan as die messiaanse teken vir die bevryding van Israel. Teen die agtergrond van die messiaanse beloftes demonstreer Jesus eintlik die mag wat hy alreeds het in relasie tot die Satan deur juis spektakulêre morele en politieke mag af te wys wat ten nouste aan 'n spesifieke tyd, en partikuliere groep mense verbind is, en eerder die weg van messiaanse lyding te kies. Die demonstrasie van sy mag - onder leiding van die Gees - bly verborge en onverstaanbaar vir die wêreld tot by die kruisiging en opstanding. Tog is daar vir Welker geen twyfel dat die gebeure die publieke installering van Christus deur die Gees beteken nie. Die kragtige installering van Christus deur die Gees is vir Welker nog beter sigbaar in die die geboorte verhale van Jesus. Die stories is opgeteken in Matteus 1:18-25 en Lukas 1:35-56 waar beide die vaderlike en moederlike eienskappe van die Gees, soos dit in die Ou Testament tradisies opgeteken is, na vore kom. Matteus 1:23 verwys eksplisiet na Jesaja 7:14 en Lukas 1:32, 48 eksplisiet na die messiaanse beloftes van reg en genade. Die geboorte van die Messias geskied vir alle tye en alle mense. Dit is 'n gebeurtenis wat nie in biologiese en politieke kategorieë verwoord kan word nie. Jesus Christus is die konkretisering en vervulling van die verwagting en hoop van alle tye en persone. Soos elke kind die konkretisering van 'n geskiedenis en 'n sfeer van verwagtinge is, so 'n Christus die konkretisering van die messiaanse sfeer van hoop en verwagtinge. Die aankondiging van Jesus se geboorte maak alreeds duidelik dat sy persoon van die begin af die geheue, wense, verwagtinge en konsepsies van sy eie tyd, nabye en verdere sosiale omgewings oorskry (1994c:186-188).

Christus deur die aksie van die Gees word eerder in konkrete en spesifieke spektrums van ervarings en verwagtinge gegrond, maar ook oorskry. Die hemelse dimensie van Christus wat **universeel transendent** is aan alle sosiale sferes staan direk in verband met die pluraliteit van die Gees wat geregtigheid, barmhartigheid en kennis van God universeel in alle sosiale sferes bewerk, terwyl dit kreatiewe verskille in stand hou, sonder om self weer onderdrukkend of monohiërargies te word.

Teenoor die versoekinge in die wildernis, die maagdelike geboorte, sowel as breë sferes van verwagtinge deur mense in die tradisie wat rondom die belofte van Abraham sentreer, word **Jesus se doop** met 'n konkrete menslike publiek of sosiale sfeer verbind. Die storie aangaande die doop van Jesus wil volgens Welker duidelik maak hoe Jesus van Nasaret onder aardse kondisies as die uitverkore Een, as die Een waarop die Gees rus, geïnstalleer word. Die doop van Jesus beteken nie alleen dat hy homself binne 'n spesifieke groep, 'n spesifieke tyd en 'n spesifieke kultuur plaas nie. Sy doop beteken ook dat hy in solidêr is met sondige mense wat 'n behoefte het aan bekering, vergiffenis en die uitstorting van die Gees. In die gebeure word Jesus se messiaanse identiteit bekend gemaak. Die oopgaan van die hemel by Jesus se doop is vir Welker van die grootste belang. Die verkiesing en identiteit van God se Seun word vanuit **die hemel** bekend gemaak (1994c:190 en 1997f:280). Die visie van 'n geopende hemel is 'n teken van verlossing. Die geopende hemel en die stem uit die hemel verwys vir Welker na die feit dat 'n gebeurtenis plaasvind wat nie alleen betekenis het vir die teenwoordige publiek sfeer nie (1997f:280).

Getrou aan Welker se **realistiese** verstaan van die Gees wys hy daarop dat die aardse lewensverhoudinge nie opgehef word met die oopgaan van die hemel nie. Die koms van die Gees het geen visuele of spektakulêre veranderinge tot gevolg nie. Die doop van Jesus gaan ook nie met magsvertoon saam nie. Die aksie van die Gees word simbolies geakkommodeer in die vorm van 'n duif wat heel onopvallend die **natuurlike** relasies van die lewe beklemtoon.

Die relatiewe verborgenheid van die Gees in die vorm van 'n duif by Jesus se doop, maak dit moontlik om die Messias as 'n individuele persoon, en die persoon Jesus van Nasaret te herken. Die aksie van die Gees is herkenbaar, maar nog nie universeel funksioneel nie. Die voor-Pase installering van Christus is nog nie buite Jesus se eie kontemporêre publiek bekend nie. Jesus se identiteit sou vanaf die gebeure al meer ontvou insoverre hyself en ander mense sy identiteit aan die messiaanse beloftes aan die Ou Testament koppel. Sonder twyfel word die draer van die Gees binne die konkrete publiek van sy tyd en in sy natuurlike omgewing geplaas om oorvloedige genesing te bring in konkrete, reële situasies van lyding en om die swakkeres van die samelewing tot kennis van God te bring. Terselfdertyd het die betekenis van sy optrede en die krag van die Gees in en deur hom nie alleen vir een spesifieke groep, tyd, of spesifieke kultuur betekenis nie.

4.3.2.2 Verlossing uit individuele magteloosheid

Jesus as die konkrete, partikularisering van God se geregtigheid en barmhartigheid en kennis van God se Gees wat universeel uit die hemel uitgestort is, het alreeds God se koninkryk laat realiseer deur mense konkreet uit vasgeloopde situasies en die ervaring van magteloosheid te bevry. Welker integreer die uitdruwing van demone deur Jesus baie mooi binne sy breër argument, van die verhouding tussen Christus en die Gees, waarin Jesus beskou word as die individuele konkretisering van die beloofde messiaanse draer van die Gees en die Gees as die publieke persoon van die konkrete Christus.

In aansluiting by die intellektuele inisiatief van Ernst Käsemann en sy eie **sistemiese verstaan van die sonde** wil Welker nie die metafisiese diepte en kosmiese betekenis van demoniese magte in die Nuwe Testamentiese stories onderspeel nie.²⁵ Welker vat die simptome van iemand wat deur 'n bose gees beset is soos volg saam: "**die vorming van die persoon se vrye wil word uitgesluit, hulle word 'n bedreiging vir hul eie lewe en stel dit voortdurend in gevaar en baie kenmerkend is hul sosiale omgewing magteloos om iets aan dié ontwikkelinge te doen**" (1994c:198).²⁶ Demoonbesetting het dus negatiewe en destruktiewe gevolge vir die persone wat besete is, sowel as vir die gemeenskap wat tot die ervaring van hulpeloosheid gedoem word. Volgens Welker lê die teologiese betekenis van demone en onrein geeste daarin dat dit vir mense wat deur demone beset is, onmoontlik is om in ooreenstemming **met hul eie geskape moontlikhede te leef** en in hul sosiale omgewing te deel en te leef (1994c:199):

The demons, the unclean spirits, make it impossible for the persons possessed by them to live in a way corresponding to their **creaturely possibilities** and to take part in social life. ... The man possessed by an unclean spirit cannot live with his fellow persons, and they cannot live with him. They cannot even quiet him down with force. Unclean spirits arouse so much fear precisely by virtue of

²⁵ E. Käsemann oordeel in sy boek *Die Heilung der Besessenen* (1989:189), krities oor diegene wat die verskynsel onrein geeste en demoniese magte reduceer tot blote sieke van liggaam of gees. Die verskynsel van mense wat deur bose geeste beset word, is volgens hom beslis nie die produk van ongeloof of bygeloof wat binne 'n nugtere, realistiese, verligte wetenskaplike wêreldbeeld geen werklike betekenis het nie. Hy oordeel soos volg: "But we need to ask seriously whether we are allowed to take central views of the New Testament in general and to cover them up or - to speak metaphorically - to shunt them off onto the wrong track in this way. To the extent that we talk about possession, we do no more than leave those New Testament views lying in a corner as inaccurate circumlocutions for mental and psychological disturbances - circumlocutions that our science has in the meantime corrected. This could not only unjustly trivialize biblical texts and historical traditions. It could also block insights that are truly illuminating and necessary for us" (Käsemann aangehaal in Welker 1994c:197).

²⁶ Welker (1994c:196-199) haal 'n verskyndenheid van tekste aan om dié aanname te staaf. Die teks wat dit egter vir hom die beste illustreer is die verhaal van die besetene van Gerasa in Markus 5:15, "Daarna het hulle oorkant die see in die land van die Geraseners aangekom. Net toe Jesus uit die skuit klim, het daar van die grafte af 'n man met 'n onrein gees Hom tegemoet gekom. Die man het tussen die grafte gebly. Niemand kon hom selfs met 'n ketting vasbind nie, want hulle het hom al dikwels met voet- en handboeie vasgemaak, maar dan ruk hy die handboeie uitmekaar en skop die voetboeie stukkend. Niemand kon hom baasraak nie. Hy was dag en nag aan die skreeu tussen die grafte en in die berge, en dan kap hy homself met klippe."

the fact that they work so powerfully and evoke feelings of helplessness so offensively. They cause the people whom they possess to endanger themselves and to make themselves immune to help. In this way torment, suffering and isolation are spread among those who are possessed, while anxiety and helplessness are spread among the others (1994c:199).

Uit bogenoemde aanhaling is dit duidelik dat demoniese magte die disintegrasië en disassosiasie van individue en gemeenskappe veroorsaak. Koherente patrone van geskape lewe word versteur en vernietig insoverre diegene wat beset is, gemeenskap weerstaan en in soverre angs by hul sosiale omgewing opgewek word (1994c:200). Vir Welker is dit duidelik dat die strukture wat hiër beskryf word in enige psigologiese, patologiese, sosiale of politieke konteks kan voorkom. **Dit is ook nie moeilik om 'n verband te sien tussen die magteloosheid wat radikale individualisme en die morele kommunikasie van die massamedia in moderne samelewings bewerk en die sosiale magteloosheid wat die Nuwe Testament met demoniese magte verbind nie.** Indien korresponderende situasies van demoniese besetting in die moderne samelewing gesoek word, moet situasies van individuele en kollektiewe lyding wat aan die een kant disintegreerend en aan die ander kant hardnekkig verdedig en stabiliserend voorkom, gesoek word. Voorbeelde hiervan vir Welker is: dwelmverslawing, epidemiese gierigheid, onderdrukking van lewe, self-misvorming van verbruikerssamelewings en ekologiese eksploitasie wat persone en samelewings bedreig en in gevaar stel (1994c:202). Dit is ook nie moeilik om Welker se analise van demoniese magte te vergelyk met die magteloosheid en selfingevaarstelling wat die massamedia en morele kommunikasie in die moderne samelewing tot gevolg het nie.

In lyn met die bevrydende krag van God se Gees kan demoniese magte **uitgedryf** word. Dit is volgens Welker opvallend dat demoniese magte voor Jesus se kruisiging en opstanding (voor Paasgebeure) nie op een slag en binne een oogwink verdryf word nie, maar binne 'n veelheid van individuele en konkrete aksies van bevryding. Dit is baie fyn genuanseerde insig in Welker se hantering van die verhouding tussen Christus en die Gees. Jesus word 'n karakter binne 'n verskeidenheid van individuele, konkrete stories en ervarings van lyding en bevryding. Die herstel van **geskape gemeenskap** en lewe word nêrens getransformeer in fantastiese, super-aardse lewe wat bo hartseer en dood verhewe is nie. Persone wat gehelp word bly aardse, eindige sterwende mense:

The liberation from demons by the messianic bearer of the Spirit and by God's Spirit renews earthly-creaturely life. The presence of the messianic bearer of the Spirit, the action of the Spirit, and the coming of the reign are revealed in a variety of individual, concrete experiences of liberation from distress, captivity, and hopelessness, in experiences of deliverance and the restoration of unimpaired, coherent patterns of life (Welker 1994c:203).

Die belang hiervan spreek vir Welker vanself. Die werking van die Gees en die werking van die Gees deur Jesus van Nasaret binne 'n konkrete tyd en ruimte impliseer dat Jesus nie met een of ander ideale (morele) figuur verwar kan word nie. Die aksie van die Gees word dus nie bo-

oor mense se vleeslikheid voltrek nie - die Gees is evident effektief en realisties. Die Gees bewerk 'n ervaringsveld of kragveld wat konkreet deur mense beleef en ervaar kan word. Die Gees is nie vaag of onduidelik nie, maar het 'n konkrete individuele sentrum van aksie, naamlik Jesus Christus.

4.3.2.3 Die versameling van God se volk sonder publieke mag

Hoe verbind Welker die genesings en eksorsisme van Jesus binne 'n spesifieke tyd en ruimte met die koms van God se koninkryk? In lyn met die mesiaanse Geesdraer maak Jesus nie sy identiteit via tradisionele politieke magsmiddele bekend nie. Hy word nie bekend as 'n heerser, toekomstige heerser of opponerende politieke mag nie. Hy word bekend te midde van die geheue en verwagtinge van lydendes, mense wat hoop op bevryding en die persone wat konkreet die bevryding van siekte en pyn ervaar het. Die gemeenskap wat rondom Jesus vergader, is 'n gemeenskap wat groei uit verskillende ervarings van konkrete swaarkry, magteloosheid, gevangenis en hulpeloosheid.

Dit is eers op grond van die ervaring en kennis van die kruisiging en opstanding dat Jesus se identiteit publiek kan bekend word sonder distorsies wat verval in valse konkretiserings en valse abstraksies wat die koms van God se ryk verhinder. Dit is alleen die gebeurtenis aan die kruis vanuit die perspektief van die opstanding wat duidelik maak dat Jesus nie alleen mense binne 'n partikuliere situasie van siekte en swaarkry wil bevry nie, ook nie alleen mense van verskillende kulture en historiese situasies nie, maar dat Jesus Christus, die draer van die Gees, mense van alle tye en historiese wêreldes van alle tye van demoniese kloue van sonde wil verlos (1994c:209). Op die punt maak Welker 'n briljante analise om aan te toon hoe die konkrete kruisiging en opstanding van Jesus van Nasaret 'n universele publiek of gemeenskap vergader, sonder om politieke mag te gebruik. Die kruisiging en opstanding van Jesus ontsluit sy ware identiteit op 'n **dialektiese** wyse. Die bevryding wat Christus bewerk is nie alleen 'n geestelike bevryding nie, maar het ook sosiale, juridiese en kultiese implikasies. Welker (1996a:61) verduidelik dit soos volg:

Jesus word as die onskuldige regverdige in die naam van juridiese, politieke en religieuse orde aan 'n kruis tereggestel. Jood en Romein, Jood en heiden, vroom en onvroom, die politiek en a-politieke, regeerders en slawe, bring ten spyte van al hul verskille die Een deur God gekies tot die kruis. Na die openbaring van Jesus se identiteit erken mense hulself in die pluriforme eensgesindheid van 'n magtelose en hulpelose wêreld wat vasgevang is in sonde. Terselfdertyd het mense die bevrydende ervaring dat, in die krag van die Gees, dié messias ingryp in konkrete, unieke en verganklike lewe, terwyl Hy terselfdertyd universeel in die volheid van die tyd betrokke is by 'n diversiteit van wêreldes. Vanuit die universele gemeenskap van mense wat ver van God is, bou God 'n universele gemeenskap, wat die kerk genoem word.

Deur die openbaring van Christus se identiteit aan die kruis word dit vir mense nodig om nie alleen hul pluriforme verlorenheid en hul magteloosheid in te sien nie. Dit is ook moontlik om te

sien dat die (op)**offer**(ing) in hul plek gebring is. Deur die krag van die Gees word dit vir mense moontlik om hul eie lyding te oorskry en van hul eie verlorenheid gered te word. Uit die diverse konkrete ervarings van verlossing en bevryding van die mag van sonde, wat mense ver van God dryf en hou, vergader die messiaanse draer van die Gees op konstante nuwe wyses 'n gemeenskap wat genees en verlos is.

Die kruisdood en opstanding van Christus is vir Welker tegelyk die konkretisering en relativering en oorskryding van die magteloosheid en misbruik van die wet. Jesus Christus as die lydende regverdige is die hoogste konkretisering van die wet. Die kruisdood van Christus dui op God se barmhartige keuse vir die swakkeres en minderes en stel tegelykertyd die misbruik van die wet deur die magtiges in die samelewing aan die kaak, met die doel om skeppingsmatige gemeenskap te herstel. Die objektivering van die kwaad aan die kruis is tegelyk die manifestering dat Jesus Christus die universele verlosser vir alle tye, plekke en kulture is.

4.3.2.4 Getuie en Trooster - die Gees van Waarheid en Liefde

Die beloofde Gees van geregtigheid en vrede neem vorm aan as die krag wat die messiaanse draer van die Gees installeer of bekend maak. Die Gees tree dus op in ontelbare situasies van gevangenskap en wanhoop as die krag wat die verskynende volk van God opbou en vergader. Volgens Welker word dié ervaringe van redding in die Christelike geloof ervaar, herken en omskryf as die Gees van Jesus Christus. Die krag van God se Gees wat geregtigheid bring en vrede maak, word herkenbaar uit die perspektief van Jesus se selfloosheid, vanuit die perspektief van sy genesing en bevryding van konkrete en lydende mense, asook uit die perspektief van sy selflose lyding aan die kruis (Welker 1994c:219-220).

Volgens Welker kan die Gees van Christus misbruik word om diverse relasies van dominansie en strukturele geweld in stand te hou. Sonder die beskerming teen valse abstraksies kan die Gees van Christus misbruik word om religieuse, politieke en morele magsmisbruik te stabiliseer. **Die Gees van Christus sentreer egter vir Welker nie rondom 'n reduksionistiese of totaliserende wyse rondom 'n absolute punt van referensie nie. Die Gees word eerder as die selflose reddende krag van die gekruisigde Een in 'n diverse hoeveelheid van kontekste beleef en ervaar.** Volgens Welker (1994c:222) kom die multi-teenwoordigheid van Gees in die Nuwe Testamentiese tradisies veral op twee wyses ter sprake, naamlik as die **uitstorting van die Gees uit die hemel en die Parakleet**. Die uitstorting van die Gees uit die hemel verwys vir Welker na die krag wat die Gees in diverse, maar konkrete maniere gee, terwyl die Parakleet daarteenoor die krag van gemeenskap met Christus, die krag van Christus se teenwoordigheid, beklemtoon.

Die Parakleet veronderstel die vleeslike, fisiese, eindige teenwoordigheid van Christus in die wêreld. In totale selfloosheid representeer en verwys die Parakleet na Jesus en Jesus se woorde. Die Parakleet sorg dat Jesus in 'n verskeidenheid van diverse strukturele patrone van

lewe en ervarings teenwoordig is. Die Parakleet gaan 'n verskeidenheid van omgewings outentiek binne en handel tegelyk in kontekste wat naby en ver is (1994c:224).

Die Parakleet is volgens Welker die Gees van waarheid en van liefde. Dit is nie moeilik om dié dimensies na die wet terug te herlei nie. Die Gees as die Gees van waarheid hou verband met die **profetiese kennis** wat die Gees bewerk wat 'n bevestiging is van die kultiese wette in die Ou Testament. Die bewussyn van die teenwoordigheid van die Gees is volgens Welker besonders kragtig. Dié bewussyn kan in interaksie met rasonale, ideologiese en ander vorme van kommunikasie gaan, maar dit terselfdertyd ook oorskry.²⁷ Die teenwoordigheid van die Gees aanvaar die sekerheid en perspektiewiese karakter wat met die eindigheid en konkreetheid van die lewe gegee is, maar terselfdertyd wil die Gees dit ook vervolmaak. Die Gees as die Gees van waarheid wil mense tot helderder kennis van die waarheid lei. Die profetiese waarheidsperspektief wat die Gees bewerk, beteken dat die Gees mense laat deel aan God se waarheid of buite perspektief op die werklikheid wat die wet onderlê. Terwyl die sonde die werklikheid is wat die vrugbare, pluraliserende, kreatiewe wet- en skeppingsmatigheid van die werklikheid versteur, is die dood en opstanding van Christus die hoogste konkretisering en universalisering van die wet.

Die Gees as die Gees van Christus wil mense nie alleen tot voller kennis van die waarheid lei nie, maar skenk mense ook die gawe van volharding te midde van dreigende lewenssituasies. In die sin word die Gees ook as Trooster of die Gees van liefde gekarakteriseer. Die teenwoordigheid van die Gees, wat volharding skenk en wat troos, word tegelyk in bekende en vreemde strukturele patrone ervaar. Die Gees skenk volharding en troos óók aan ander mense wat ver, verwyder en ontoeganklik is. Die Gees skep nie alleen ruimte vir ander mense in ander kontekste nie, maar help hulle om tot hul eie voordeel te ontwikkel. Deur dit te doen manifesteer die Gees sigself as die Gees van liefde (Welker 1994c:226).

4.3.3 Die kragveld van die Gees rondom die persoon van Christus

Die Pinkstergebeure is vir Welker paradigmaties van hoe die Gees daarin slaag om rondom die persoon van Christus 'n universele publiek of resonansiesfeer te skep waarin God se geregtigheid, barmhartigheid en waarheid realiseer word, sonder om die partikuliere, linguistiese en historiese verskille tussen mense op te hef. Die uitstorting van God se Gees skep 'n kragveld in die wêreld wat 'n gefragmenteerde en verdeelde wêreld tot 'n eenheid laat groei, sonder om kulturele, linguistiese en historiese verskille tussen mense op te hef. Welker poog om **analogies** aan die verhouding tussen Christus en die Gees 'n baie verrykende persoonsbegrip te ontwikkel. Volgens Welker sluit persoonwees 'n **domein van resonansie** in

²⁷ Sien Johannes 14:17, 19 wat verwys na die onvermoë van die wêreld om die Gees van waarheid te ontvang en om Jesus se hemelse teenwoordigheid waar te neem.

wat 'n netwerk van verhoudinge insluit wat 'n persoonlike self vorm en bepaal en wat die self weer as **sentrum van aksie** beïnvloed.

Welker (1997j:31) reageer dus baie sterk teen die modernistiese beskouing van die self wat sogenaamd vry en onbevangen deur sy bewussyn gerig word in die soeke na kennis. Hy skryf soos volg oor die tekortkominge van die selfreferensie wat westerse antropologieë onderlê en die wyse waarop die persoon van die Gees dit relatiewe in sy artikel: *Spirit Topics, Trinity, Personhood, Mystery and Tongues*:

Only when I worked on Whitehead en Schleiermacher did I understand how reductionist the modern concepts of person are. Widely used academic phrases such as "person in relation" or "person as relation" are completely inadequate. For the foundation of anthropology the helpful theories are those which grasp the complex self-reference of personal existence, the intimate familiarity with oneself in simple self-reference, and the "public person" as a realm of resonance that is only partly picked up by self-reference.

Welker gaan in die artikel verder en skryf soos volg oor sy ontdekking oor die Bybelse insig dat God se Gees nie 'n abstrakte selfreferensie soos die menslike persoon veronderstel nie, maar dat 'n publieke persoon aan die Gees toegeskryf kan word:

In my opinion we urgently need to develop such demanding concepts of personhood in adoration of and reflection upon the triune Godhead, and in order to go beyond what could be termed the "Trinity of three points of reference." In the context of this concern I have come to regard as important the **biblical insight that the Spirit does not have an abstract self-reference like the human person, but that a "public personality" can be attributed to the Spirit** (1997j:31).

'n Individuele sentrum van aksie wat selfreferensieel na sigself terugverwys en sigself begelei konstitueer nog lank nie 'n persoon nie. Dit is alleen in 'n relasie met 'n georganiseerde sosiale omgewing dat 'n individuele sentrum van aksie 'n persoon word. Die implikasie van Welker se verstaan van die persoon van die Gees impliseer teenoor **chaotiese individualisme** dat dit alleen in 'n domein van resonansie is dat iemand 'n persoon word. 'n Individuele sentrum van aksie word alleen 'n persoon in 'n diverse web van verhoudinge. Hoewel 'n "persoon" 'n invloed het op die web van relasies wat die "persoon" konstitueer, is dit nie die vrug van sy of haar eie aktiwiteit nie. Die web van resonansie is slegs gedeeltelik van 'n persoon se eie aktiwiteit afhanklik.

Vervolgens sal aangetoon word hoe die Gees as resonansiesfeer van Christus met die Pinkstergebeure as publieke persoon 'n kragveld in die wêreld skep wat geloof, hoop en liefde as verstaansvorme gebruik om 'n sosiaal en kultureel gefragmenteerde wêreld tot 'n eenheid te laat groei. **Die Bybel se verstaan van die Gees staan dus teenoor die toenemende globaliserende en postmoderne abstraksies van self en gemeenskap.** Die kommunale vorme van geloof, hoop en veral liefde is vir Welker 'n reuse verbreding van liberale gemeenskapsvorme wat wel gelykheid tussen mense op die oog het, maar waarin een

partikuliere groep definieer hoe vryheid en gelykheid gekonstitueer moet word. Selfs meer as die Joëlteks wil die Pinksterverhaal lesers aanmoedig om bewaarde verskille tussen mense en groepe mense ernstig te neem. Die tekste vertel van 'n nuwe gemeenskap wat tot stand kom tussen mense wat mekaar glad nie ken of verstaan nie. Hier word vertel van verskillende kulture, nasies en tale wat meteens deur die Gees **oop** is vir die groot daad van God. Die differensiasie tussen mense, kulture, tale, tussen Jood en heiden, word in die verhaal dramaties versterk deur die verdere differensiasie tussen mans en vrouens, oud en jonk, mans en vroueslawe.

Die Gees as publieke persoon hou dus die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van pluralisme byeen deur doodgewone, brose, sterflike mense in 'n publieke kragveld op te neem wat hul persoonwees op 'n nuwe manier definieer. Geloof, hoop en liefde as kommunikasievorme van die Gees herdefinieer mense se identiteit en bewerk 'n **nuwe selfrelasie van vryheid** wat dit vir mense moontlik maak om hulself in vryheid tot voordeel van ander te onttrek en so die intensies van die wet (liefde en vrede) te vervul.

Die Gees deurbreek volgens Welker die valse gees-vlees dualisme omdat mense wat deur die Gees gedefinieer word nie langer hul identiteit alleen in terme van die totaliteit van hul ervaarbare werklikheid verstaan nie. Volgens Welker bied die Bybel 'n verstaan van **individualiteit** en **kommunaliteit** wat baie ryker is as die abstrakte individualisme en gelykheidsdenke eie aan die liberale tradisie.

4.3.3.1 Die Pinkstergebeure: 'n Verbrokkelde wêreld begin groei tot gedifferensieerde eenheid

Die uitstorting van die Gees beteken vir Welker dat God se daad van krag universeel verstaan kan word. Die uitstorting van die Gees beteken dat die verstrooiing van mense, die Babiloniese taalverwarring en die verbrokkeling van die wêreld tot 'n einde gekom het (1994c:230). Die wondergebeure van die Pinkstergebeure is nie vir Welker die geluide uit die hemel, die vuur wat in tonge verdeel of die spreek in tale nie. Die wonder van die gebeure lê nie vir hom eerstens in wat moeilik verstaanbaar en onverklaarbaar is nie, **maar in 'n absolute onverwagte universele vermoë tussen vreemde mense en kulture om mekaar te verstaan**. Dit is volgens Welker die nuwe verstaanbaarheid van God se krag wat die omstanders verwar en angstig inboesem.²⁸ By die Pinkstergebeure gebeur dit dat diegene wat mekaar nie kan verstaan nie²⁹ alles verstaan wat Petrus sê. Sonder dat die kompleksiteit van

²⁸ Dit is vir Welker (1994c:232) belangrik om daarop te wys dat Handeling 2 nie 'n geval van glossolalie, maar xenolalie beskryf. In die teks handel dit nie oor die onverstaanbare spreek in tale wat geïnterpreteer moet word nie, maar oor die internasionale vermoë en kapasiteit om te verstaan wat hier bewerk word. "What is occurring here is not incomprehensible speaking in tongues in need of interpretation, but a speaking in universally comprehensible tongues."

²⁹ Vgl Handeling 2:9-11: "Perse, Mediërs, Elamiete, sowel as die inwoners van Mesopotamië, Judea en Kappadosië, Pontus en die provinsies, Frigië en Pamfilië, Egipte en die dele van Libië om Sirene, mense

taal- en agtergrondsverskille opgehef word, is daar 'n ervaring van ongelooflike gemeenskap en kommunaliteit tussen mense:

And this difference between the experience of plural inaccessibility to each other and of enduring foreignness, and unfamiliarity, on the one hand, and of utter commonality of the capacity to understand on the other hand - this is what is truly spectacular and shocking about the Pentecost event (1994:232).

Saam met die hoor-wonder gaan ook 'n taal-wonder: naamlik dat die Galileërs nie alleen spreek tot hul eie mense en diegene wat dieselfde taal praat nie, dat hulle hulself nie alleen binne hul eie kultuur en taal verstaanbaar maak nie, maar dat hulle God se kragtige daade op 'n wyse verkondig wat niks minder is as **universeel** nie. Die Gees bewerk dus verstommende helderheid ten midde van uiterste kulturele kompleksiteit en pluraliteit, bekendheid te midde van toeganklikheid en onbekendheid. 'n Verdere belangrike punt van die Pinkstergebeure vir Welker (1994c:234) is dat dit intense ervarings van **individualiteit** met nuwe ervarings van gemeenskap en **kommunaliteit** gepaard gaan.

Die ervaringe van individualiteit korrespondeer vir Welker glad nie met die moderne opvatting van selfbewussyn nie. Die tipe individualiteit wat die Gees bewerk, korrespondeer vir hom wat hy noem **poli-individualiteit** en poli-konkreetheid. Hiermee bedoel hy dat die individu, te midde van die ervaring van vreemdheid gemeenskap en gemeenskaplike ervarings van kennis het. Poli-individualiteit impliseer egter nie dat die bekendheid van die self opgehef word nie. Die taal en agtergrond, die feit dat die self tot 'n partikuliere bevolkingsgroep en partikuliere geskiedenis behoort, word nooit deur die werking van die Gees bevraagteken nie.

Die ervaring van kommunaliteit is volgens Welker ook gedifferensieer. Uit die Pinkstergebeure is dit duidelik dat hoewel geen natuurlike voorwaardes vir suksesvolle verstaan teenwoordig is nie, die persone wat deur die Gees aangeraak word, duidelik verstaan wat omtrent God se groot daade vertel word. Die Gees maak dit moontlik dat mense van verskillende agtergronde, opvoeding, belange en verwagtinge, God se wil kan verstaan en ervarings van gemeenskap kan hê. Die wonder van die Pinkstergebeure is dat 'n onverwagte universaliteit, wat nie homogeen is nie, maar gedifferensieerd, bewerk word. Volgens Welker sluit die Pinkstergebeure al die vorige ervaringe van die Gees in, maar gaan die Gees ook verder as die voorafgaande verwagtinge van die Gees. Die Gees versamel **'n gemeenskap as draers van die Gees**, as getuies van God se groot daade:

The Pentecost event gathers a differentiated community that includes various groups of people: a community in which unimpeded communication is not to be expected and mutual enrichment is not foreseeable, is no longer or not yet part of the picture ... But the Pentecost event not only touches people in situations that individuate them - such as sickness, possession, or the individually experienced captivity of sin. It also exerts an influence on an experience of

uit Rome, Jode sowel as heidene wat die Joodse geloof aangeneem het, Kretensers en die Arabiere - ons hoor hulle in ons eie tale praat oor die groot dinge wat God gedoen het."

objective powerlessness, of mutual foreignness, speechlessness and inability to achieve understanding: the experience that every person is confined within her own background, language, and culture. The Pentecost event goes beyond the previous experiences and expectations of the action of the Spirit inasmuch as it not only affects a mutually enriching prophetic understanding between men and women, male and female slaves, old and young, but also in the midst of the experienced impossibility of mutual understanding, gives rise to experiences of connectedness, of commonality, of totally unexpected familiarity (Welker 1994c:234-235).

Uit bogenoemde aanhaling is dit duidelik dat die Gees nie alleen individuele ervarings van isolasie en verwydering, sowel as die sosiale oorsaak daarvan verwyder nie, maar dat dit ook 'n kragtige sosiale publieke sfeer skep. Die aksie van die Gees skep met die Pinkstergebeure 'n publiek waarin die moontlikheid en die realiteit bestaan vir diverse ervarings van verwydering van individuele en kollektiewe vervreemding met die behoud van kulturele, historiese en linguistiese diversiteit.

Dit is op die punt waar Welker vir die eerste keer 'n bespreking van die begrip **kragveld** in sy boek *Gottes Geist* (1992a:224) / *God the Spirit* (1994c:236) gee. Die uitstorting van die Gees beteken dat God 'n kragveld skep wat getuig aangaande God self. Die mense waaroor die Gees uitgestort word, word lede van dié kragveld.

Vir Welker is dit belangrik dat die kragveld wat geskep word met die uitstorting van die Gees, wat vir hom ook gelyk is aan die doop met die Heilige Gees **uit die dialogiese teologie** bevry moet word. Binne die dialogiese teologie sou die kragveld alleen met twee kante, naamlik God en die menslike persoon, en in twee rigtings, naamlik van God na die mens en vanaf die mens na God beweeg het. Binne die dialogiese skema beteken die uitstorting van die Gees dat God die eerste stap neem, waarin die mens na God gedraai word. Vir Welker is dié verstaan van die doop met die Gees 'n valse abstraksie en daarom 'n reduksie en distorsie. Volgens hom word die doop met die Heilige Gees gereduseer tot 'n vernuwing en bekering aan die kant van die menslike persoon.

Welker se grootste kritiek teen veral Barth se dialogiese model is dat hy met die begrip menslike persoon die individu, sowel as die mens in die algemeen, omvat en dat hy geensins die interne differensiasie tussen die individu en kollektiewe persoon in berekening bring nie. Dit lei altyd tot een van twee verskraalde opsies. Of die gedifferensieerde mag van die uitstorting van die Gees word gereduseer tot God se primaat oor die menslike persoon wat beteken dat die krag van die Gees alleen binne 'n spesifieke tyd en ruimte verstaan word waarin God die een is wat eerste handel en van bo. Of die krag van die Gees word terloops en in die verbygaan uitgelig soos in die geval van eksperimentele vorme van geloof.

Die uitstorting van die Gees of die doop met die Gees, beteken vir Welker dat 'n kragveld in die wêreld geskep word wat nie reduceer kan word tot 'n dialogiese struktuur waarin God en die menslike persoon of individu die hoof rolspelers is nie. Die kragveld wat die Gees konstitueer, beteken vir Welker eerstens dat 'n universele gemeenskap geskep word wat een spesifieke tyd,

kultuur en situasie oorskry. Die gemeenskap is nie die produk van individuele persone, menslike pogings en organisasie nie, maar behoort tot die domein van die hemel. Mense word in die kragveld ingetrek onafhanklik van hul kennis van die Gees (Handelinge 19:2) en onafhanklik van hul werke (Titus 3:5), maar ook deur hul gereedheid om hulself met die Gees te laat vervul (Efesiërs 5:18). Hoewel die kragveld nie tot stand kom deur menslike pogings nie, is dit volgens Welker duidelik identifiseerbaar en staan dit altyd in verband met God se daad van krag wat Welker in verband bring met die konsentrasie en proklamasie van die gekruisigde en opgestane Een, die resepsie van die Gees en die proklamasie van God se verlossing van mense.

4.3.3.2 Geloof en hoop as publieke kragvelde van die Gees

Die feit dat die kragveld van die Gees die karakter van hemelse kompleksiteit besit en nie tot die konsumpsie van mense behoort nie, beteken nie dat mense nie seker kan wees van die aksie van die Gees of dat die Gees nie herkenbaar word op 'n kragtige publieke wyse nie.³⁰ Die Gees maak gebruik van partikuliere verstaansvorme, sodat mense in eindige strukturele lewens en ervaringspatrone kan assosieer met die volheid van die krag van die Gees. Volgens Welker lig die Nuwe Testament tradisies in besonder **geloof, hoop en liefde** as sulke vorme van verstaan uit. Welker verstaan dus nie geloof, hoop en liefde as kardinale deugde soos dit in die klassieke kerktradisie beskou word nie, maar eerder as gestaltes van die kragveld van die Gees.³¹

In these forms the force field of the Spirit concretizes itself in such a way that human memories and expectations, human contacts and human understanding, human attentiveness and human selfwithdrawal become possible in the Spirit (Welker 1994c:242).

Deur die vorme, wat Welker ook "gawes", "charismatas" of "genadegawes" noem, partisipeer mense aan die Gees, op so 'n wyse dat hul draers word van die kragveld van die Gees.³¹ Die charismata of gawes van die Gees is dus elemente van die kragveld van die Gees, wat op hulle beurt self **weer nuwe kragvelde** vorm waardeur die aksie van die Gees sigbaar word en groei in die eindige lewens van mense. Die genadegawes is vorme waarin die Gees sigbaar word en waarin individuele persone partisipeer tot **voordeel van ander**. Mense word deel van die

³⁰ Vgl 1 Tessalonisense 1:5-6; 1 Korintiërs 2:4; Romeine 15:19; sowel as 1 Korintiërs 7:40 en Romeine 9:1.

³¹ Dit is ook duidelik dat God se Gees mense volgens Welker aan die krag van Christus laat deel, asook aan die krag van die Skepper. Die verbande met 'n trinitariese teologie het Welker nog nie ontwikkel nie. 'n Adekwate nuwe eksposisie van die triniteit word plek-plek in sy werk geïmpliseer maar dit is nog nie sistematies uitgewerk nie. Daar is egter uit die voorafgaande telkens duidelik dat 'n dialogiese of 'n "sosiale mutualisme" vir Welker onvoldoende is. Welker het wel uit sy interdisiplinêre gesprekke met die wetenskap 'n artikel oor die triniteit die lig laat sien wat in **hoofstuk 5** aan die orde kom wanneer die resultate van sy kreatiewe pluralismes as indissiplinêre metode en lewensoriënterende model evalueer word. Sien M. Welker *The Trinity, Temporality and Eternity of God*, in *Theology Today* (1998a:317-328).

kragveld van die Gees en help om dit te konstitueer. Die een Gees, die een Christus, die een God maak dus gebruik van diverse gawes van genade, diverse dae en diverse dienste (1 Korintiërs 12:4-6) en die tussenspel tussen die elemente om dié kragveld van die Gees te konstitueer:

The Spirit is a force field that constitutes public force fields. In turn, people can enter these force fields or be drawn into them as bearers and as borne, as constituting and as constituted. Here we have before us a structure that has the capacity to remove numerous so-called riddles that have confronted theological understanding (Welker 1994c:242).

Hoewel die gawes aan individuele persone gegee word om God se openbaring en selfbekendmaking vir mekaar te bemiddel, is dit **nooit private gawes vir private konsumpsie** nie. Hier is Welker se kritiek op die charismatiese tradisie duidelik hoorbaar. Die gawes van die Gees dien die insluiting en partisipasie van mense in kennis van God, bemiddel deur die Gees. Welker se verstaan van die Gees en die konstituering van dié kragveld gee aanleiding tot 'n herdefinisie van teologiese konsepte soos geloof en hoop.

Geloof is in die lig van bogenoemde nie bloot 'n individuele houding of benadering nie, maar 'n vorm van partisipasie en die insluiting van publieke of sosiale magte. Hiér stel Welker hom teenoor die reformatore wat geloof alleen as 'n individuele gebeure verstaan het. Geloof is publiek kenbaar en ervaarbaar (1 Tessalonisense 1:8; 2 Tessalonisense 1:3-4; Romeine 1:8) en het volgens hom met Christus gekom (Galasiërs 3:24-25). Dié teksverse verbied volgens Welker enige individualisering, privatisering en irrasionalisering van die geloof.

Volgens 1 Korintiërs 9:11 kan diegene wat glo, ook weet dat hulle binne 'n domein van resonansie leef wat 'n partikuliere tyd en kultuur oorskry. Die universele domein van resonansie is in staat om gelowiges "te dra" selfs al vind hulle geen direkte resonansie of verstaan van "hul geloof" nie. Dit ontken natuurlik nie dat die gawes van die Gees sigself uitdruk in kommunikale strukturele patrone van verstaan en kommunikasie nie. Dit beteken nie dat die gawes van die Gees as blote operasionele vorme van kommunikasie funksioneer nie. Die gawes verwys na Christus, die proklamasie van Christus en die aksie van Christus om God nader aan mense te bring en mense nader aan God.

Welker bly by die tradisionele gereformeerde formulering van die verhouding tussen geloof en genade of geloof en die Gees. Die Gees word ontvang deur die boodskap van geloof,³² terwyl die Gees ook die krag is wat geloof bewerk. Die formulering is volgens hom alleen problematies en paradoksaal indien daar vanaf 'n abstrakte een-tot-een basis tussen die Gees en geloof gedink word. Indien aanvaar word dat die Gees erkenbaar word in die gawes van die Gees, dit wil sê in 'n kragveld waarin mense partisipeer om so in die lewe van die opgestane Een te deel,

³² Vgl Galasiërs 3:2, 5, 14 die lys in 2 Korintiërs 6:4 sowel as Efesiërs 1:3.

is die teologiese prioriteit van die Gees oor geloof geen probleem nie, hoewel die Gees deur die geloof "ontvang" word.

Die Gees laat geloof oorgaan in proklamasie met die doel om die kragveld van die Gees te bevestig, en te aktiveer as element binne dié kragveld. Dit word ook duidelik dat dié getuienis en proklamasie nooit individueel of privaat kan vorm aanneem, onderneem of geïnisieer kan word nie. Laasgenoemde is vir Welker 'n gegewe omdat die proklamasie van die evangelie nooit buite die kragveld van die Gees kan vorm aanneem nie. Die Gees het altyd die universele kommunikasie en kommunaliteit van geloof op die oog. Soos met die ander kragvelde genereer die kragveld van die geloof nie 'n geslote sisteem nie. Dit het volgens Welker ook nie 'n absolute plek in 'n gefikseerde hiërargie van genadegawes nie. Die charismas as mediums van kennis, geloof en profetiese spreke wat in 1 Korintiërs 12 gelys word, word in 1 Korintiërs 13 gerelativeer deur die gawe van die liefde. Op die punt word ook 'n spesifieke plek aan hoop toegeken in vergelyking met die onvolmaakte kennis van geloof. Hoop is 'n kragveld en terselfdertyd 'n element in die kragveld van die Gees.³³

Hoop is volgens Welker 'n vorm van ervaring, asook 'n vorm van verstaan. Hoop is die vorm van relasie waarin geloof staan ten opsigte van die wêreld wat waarskynlik nog ongered is. Hoop groei uit konkrete ervarings van geduld en konflik, maar is nie die volledige resultaat van sulke ervarings nie. Hoop is 'n universele kragveld, gerig op die ervaring van God se heerlijkheid en die universele demonstrasie van God se geregtigheid. Ook die kragveld van hoop is nie afhanklik van die voortdurende individuele bevestiging nie. Mense kan weet dat ten spyte van liefdeloosheid en omstandighede van hooploosheid, sal die Gees mense deel maak van die universele gemeenskap van hoop en liefde om die verganklike wêreld vir hulle en deur hulle te vernuwe.³⁴

Die pluraliserende aksie van die Gees moet dus nie verstaan word as disassosiatiewe pluralisme, nog as abstrakte, gelykstellende individualisme nie. Die aksie van die Gees konstitueer nie die individu as 'n abstrakte ego, of abstrakte individuele selfbewussyn, waarin die self dieselfde is as enige ander self nie. Die Gees skep nie eenvormige ego's, suiwer

³³ Vgl Romeine 15:13; Efesiërs 4:4 sowel as Romeine 5:5; Galasiërs 5:5 sien ook Welker se artikel: Hoffnung und Hoffen auf Gott. in Deuser H (Hg.). *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag* (1986):23-30).

³⁴ Op die punt haal Welker (1994c:247) Luther aan om te wys hoe die reformatore 'n fyn balans gekry het tussen, aan die een kant die konkrete individuele kennis van die effektiwiteit van die Gees en die aan die ander kant die wêreldwye vergadering en vernuwing van die Gees. "I believe that by my own reason and strength I cannot believe in Jesus Christ, my Lord, or come to him. But the Holy has called me through the Gospel, enlightened me with gifts, and sanctified and preserved me in true faith, just as he calls, gathers, enlightens and sanctifies the whole Christian church on earth and preserves it in union with Jesus Christ in the one true faith. In this Christian church he daily and abundantly forgives all my sins, and the sins of all believers, and on the last day he will raise me and all the dead and grant eternal life to me and to all who believe in Christ. This is most certainly true." M. Luther, *The Small Catechism*. in Tappert T.G. (ed). *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (1959:345).

individue of naakte selfbewussyn nie. Die aksie van die Gees raak die self aan as konkrete individu, as 'n mens met 'n spesifieke agtergrond en taal, van 'n spesifieke land, 'n spesifieke kultuur en landskap, 'n spesifieke natuur en geestelike klimaat, met spesifieke ervarings en verwagtinge, bekommernisse en vreugdes, oop of geslote vir die wêreld, siek of gesond. Die Gees raak die individu binne spesifieke tyd en ruimte aan, maar die aksie van die Gees is terselfdertyd gebonde aan 'n diversiteit van gedifferensieerde lewensvorme en ervaring (1994c:247).

4.3.3.3 Liefde en vrede en die vervulling van God se wil (wet)

Wanneer mense in die kragveld van die Gees opgeneem word, word dit moontlik vir mense om die intensies van die wet, d.w.s om God se geregtigheid in die wêreld te laat realiseer. Die psige van mense wat deur die Gees geherdefinieer is, beskryf Welker as **die vrye-self-onttrekking en gee van die self tot voordeel van ander skepsels**.³⁵ Die vrye self-onttrekking van die self tot voordeel van ander kom tot uitdrukking in geduld en bowenal liefde. In die kragveld van die Gees is liefde veel meer as 'n Ek-U ervaring, maar word dit 'n sosiale krag wat komplekse lewensrelasies beïnvloed en verander. In die kragveld van die Gees, selfs al word liefde nie direk beantwoord nie, skep liefde 'n **sfeer van resonansie** waarin mense ingetrek en verander word. Liefde is 'n krag wat uitreik en intrek, wat hervorm en verander en 'n diverse web van kreatiewe verhoudinge skep:

In this force field the giving and experiencing of love are moved beyond simple I-Thou relations. Love becomes a power that both reaches out and draws in, one that defines, reshapes and creates diverse webs of relationships. Love thus infuses complex relations of social life (Welker 1994c:250).

Die feit dat liefde nie alleen persoon-tot-persoon kommunikasie definieer nie, maar ook relasies van sosialiteit en gemeenskap, is vir Welker die volledige konkretisering van die kragveld van die Gees. Binne die resonansiesfeer van die liefde word enige vorme van rassisme, seksisme en nasionalisme en grense wat omvattende geregtigheid weerhou, deurbreek (1994c:251). In die sin korrespondeer die liefde met die Gees van geregtigheid en vrede deurdat dit twis, wedersydse vreemdheid en onverskilligheid oorkom (1994c:250).

Vir Welker is daar 'n belangrike interrelasionaliteit tussen liefde en vrede wat vir hom korrespondeer met die regte verstaan van die verhouding **tussen die wet en die Gees**. Liefde bewerk plurale, wedersydse bevryding, groei en **bemagtiging** vanuit diverse, individuele en konkrete strukturele lewenspatrone en **affekteer** weer diverse, individuele en konkrete lewenspatrone. Insoverre liefde juridiese, morele en politieke prosesse beïnvloed en daarin uitstraal, verander dit die situasies en atmosfeer van gemeenskappe. Die proses beteken vir

³⁵ Hier sluit Welker (1994c:249) eksplisiet aan by W. Huber se refleksies op etiek as "etiek van self-bepערking" in *Konflikt und Konsens: Studien zur Ethik der Verantwortung* (1990:240); en W. Huber en H.R. Reuter. *Friedensethik* (1990:243-260).

Welker dat die Gees **vrede** maak. Vrede is die versterking van lewe en die ontwikkeling van moontlikhede wat ontstaan in die vrye selfonttrekking tot voordeel van ander. In aansluiting by Wolfgang Huber se boek *Friedensethik* (1990:21) is etiek vir Welker 'n suksesvolle politieke orde,³⁶ maar ook 'n suksesvolle innerlike selfrelasie.³⁷

Vir Welker is die interrelasie tussen vrede en liefde van die allergrootste belang, wat vir hom veronderstel dat die reduksionistiese abstraksie tussen die wet en Gees en tussen wet en liefde deurbreek moet word. Die Gees van liefde en vrede is vir Welker die beloofde Gees van geregtigheid en vrede wat die intensies van die wet vervul. Die Gees universaliseer en individualiseer die intensies van die wet deur geregtigheid, genade en kennis van God te versprei. Die universalisering van die wet word vir Welker nooit opgehef nie. Die intensies van die wet word universeel erken deur die Gees, insoverre die "heidene" ook ervaringe van geregtigheid, hoop op genade en verlang na kennis van God en toegang tot God soek.

In die proses van liefde, die self-onttrekking en gee van die self word die intensies van die wet vervul en sondige perversies van die wet konstant en konkreet hersien. Liefde is die krag wat konstant binne konkrete, individuele lewenssituasies teen die ideologiese verworping van die wet en perspektiwistiese distorsies werk. In oriëntasie tot die gekruisigde en opgestane Een word liefde binne die Gees op konstante nuwe wyses ervaar en word liefde gerig teen en vir die wêreld wat sigself immuniseer deur die misbruik van religieuse, politieke en morele prosesse. In die krag van die Gees, vervul en transendeer liefde die intensies van die wet wat geregtigheid soek en barmhartigheid bewys. Liefde versterk die naaste deur vrye self-onttrekking en versprei sigself op 'n vredemakende wyse, sodat die kondisies van die psige en van die gemeenskap daardeur gekenmerk word. Deur die liefde word God se geregtigheid en genadige wil vervul (1994c:258).

4.3.3.4 Geroep tot vryheid: Die dualisme van Gees-vlees word opgehef

Volgens Welker staan persone wat deur die Gees gedefinieer word in 'n vrye relasie tot sigself en tot hul onmiddellike situasie of relatiewe wêreld. Die vryheid wat persone verwerf wat deur die Gees gedefinieer word, is volgens Welker moeilik om binne die grense van die konsepte "self" en "wêreld" wat deur 'n tradisionele westerse metafisika van die gees gevorm is, te verstaan.

³⁶ In aansluiting by Wolfgang Huber kan "vrede" in 'n samelewing wat deur massiewe selfdestruksie bedreig word nie alleen in individuele terme beskryf word nie. Huber identifiseer volgens Welker (1994c:251) drie interafhanklike aspekte van vrede as 'n wordende (emergent) sosiale proses. Die eerste is die ontmanteling van lyding in die wêreld (distress), die vermyding van geweld (violence) en die verwydering van slawerny (bondage).

³⁷ Vergelyk A.N. Whitehead se idee van vrede in *Adventures of Ideas* (1976:286).

Volgens die westerse metafisiese interpretasie van die konsepte "self" en wêreld" is 'n vrye relasie tot die self en die wêreld alleen denkbaar en realiseerbaar binne die self- en die wêreldrelasie. Die "wêreld" word gedink as 'n totaliteit wat vir mense toeganklik is en "vlees", as 'n psigo-fisiese eenheid, waarvan jy nie kan loskom of ontsnap nie. Mense bestaan as eindige wesens binne die "wêreld" en die "vlees". Die "wêreld" is die totaliteit van alle gebeure wat ervaar kan word. Volgens die westerse verstaan van die gees is dit vir die mens onmoontlik en 'n valse fantasievlug om die ervaarbare, eindige wêreld te oorskry. Vanuit die perspektief van die eenheid van die psigologiese self is dit niks anders as neurose om van die ervaarbare werklikheid van die self te probeer loskom nie. Welker (1994c:260) definieer neurose as wanneer die houding en lewensdoelwitte van 'n individu nie in lyn is met die spektrum van sy of haar psigologiese en fisiese moontlikhede nie.

Hoewel die Bybelse tradisies "wêreld" en "vlees" as magsvorme beskou, is die magsvorme in die lig van die Skrif **nie** onontkombare, geslote, **selfreferensiële sisteme** nie. Hoewel mense binne die wêreld en in die vlees leef, is dit nie die enigste en ook die primêre mag wat hulle lewe vorm nie. Indien die magte daarin slaag om die enigste magte te wees wat mense se lewe bepaal, is hul lewens volgens Welker bedreig en erg begrens. So 'n persoon is volgens die Bybelse tradisies onvolwasse en sonder selfkennis:

According to the understanding of the biblical traditions, the person who – in the perspective of the western spirit - is adjusted and attuned only to "herself" in the sense of her fleshiness, and to "reality" in the sense of the word, has by no means finally "found her identity" and attained "peace with the world." She has neither arrived at self-knowledge nor at maturity. **The person, who has come under the domination of the flesh handed over to sin, and the power of the "law of the world," is a person handed over without protection to "being-toward-death"**. Such a person is incapable of self-withdrawal, of love and of experiencing peace (Welker 1994c:260).

Die Bybelse oproep om op die Gees van God te vertrou, is nie 'n vlug in 'n tweede bo-aardse, ver verwyderde, onrealistiese wêreld nie, maar 'n konsentrasie op die krag van God wat te midde van ander magte en maghebbers in die wêreld teenwoordig is. **Die Gees van God is die krag wat verhoed dat die lewe sy eie onsekerheid en angs versprei deur die bevestiging van die self ten koste van die ander.** Wanneer mense hul oorgee aan die mag van die vlees het hul 'n ervaring van magteloosheid. Die Gees is die krag wat die ervaring van magteloosheid in die vlees ophef. Die Gees hervorm of erodeer nie die vleeslike nie, maar is eerder die krag wat lewe in die vlees van die mag van die sonde bevry:

The Spirit of God is not a force that erodes, squelches, impairs, and deforms life in the flesh. Rather, **the Spirit of God is a power that liberates life in the flesh from the power of sin.** The Spirit of God is a power that liberates from the condition of being surrendered to the – futile – attempt to assert oneself at the expense of others and to preserve oneself by means of a "self-potential" oriented to oneself. The Spirit is a power that leads life in the flesh, precisely as such, to the "resurrection of the flesh" and to the participating in eternal life (Galatians 6:8) (Welker 1994c:262).

Teenoor die neurotiese, stereotipiese, geïnternaliseerde self-beperkings en selfmisvorming van persone in die vlees, is persone wat deur die Gees gedefinieer word, persone wat deur vrye-selfonttrekking die voordeel en vryheid van ander soek. Die sensitiwiteit wat die Gees bring, stel die lewe in staat om 'n kragbron van geregtigheid en genade, 'n spieël van God se heerlijkheid te wees. Die aksie van die Gees vlug nie van die wêreld nie, maar oorskry of transendeer die wêreld en hernu die lewe as sodanig.

4.3.4 Die bevrydende teenwoordigheid van die Gees in die skepping

Welker se beskouing van die differensiasie tussen Christus en die Gees stel hom in staat om op 'n analogiese wyse persoonwees te verstaan as 'n relasionele domein van resonansie wat 'n netwerk van verhoudinge veronderstel wat die individu se lewe te bowe gaan en wat die individu determineer, maar wat 'n individu ook weer kan beïnvloed. Om die analogie tussen ons persoonwees en die persoonwees van die Gees konsekwent toe te pas, praat Welker (1994c:312-314) van die Gees as die **pluriforme eenheid** van relasies wat gelowiges met en tot Jesus Christus konstitueer.

Tot sover is probeer aantoon dat die Gees vir Welker die intensies van die wet in die wêreld vervul deur **nuwe vorme van individualiteit en kommunaliteit** in die wêreld te skep. Die Gees vervul die intensies van die wet omdat die Gees op verskillende wyses en vorme diverse groepe, tye en kulture transformeer om oop en weerloos te raak vir mekaar en om sodoende God se wet in die wêreld te vervul. Mense se soeke na geregtigheid, genade en kennis van God konfronteer hulle altyd met ander mense wat presies na dieselfde dinge opsoek is. Die kreatiewe pluralistiese werking van die Gees bring mense op so 'n wyse by mekaar uit dat hulle onderskeie religieuse, morele en politieke prestasies bevraagteken word en vorme van selfgeregtigheid in die proses ontmasker word. Die Gees wil mense egter nie in verwarring of relativisme lei nie. Menslike geregtigheid word ontmasker om aan mense ervarings van meer volmaakte geregtigheid, groter genade en helderder kennis van God te bring (Polkinghorne & Welker 2001:94-95).

Die Gees red mense nie alleen uit ang en vasgeloopdheid nie. Die Gees neem mense ook op in 'n nuwe lewe. Die Gees laat mense partisipeer in die opstandingslewe van Jesus Christus en daarom in God se "nuwe skepping". Deur die Gees word mense draers van God se teenwoordigheid in die wêreld. Soos wat met die konsepte "wet" en "Christus" die geval was, is ook die Gees se werking nie alleen tot die publieke sfeer of sosiale sfeer van samelewings beperk nie, maar is die Gees vir Welker in die **skepping** teenwoordig. Die Gees is egter nie alleen in die skepping teenwoordig nie, maar is ook besig om die hele skepping te vernuwe.

Om die teenwoordigheid van die **Gees in die skepping** te verstaan is dit vir Welker nodig om God se Gees duidelik van Hegel se verstaan van die Gees te onderskei. Die verskil tussen Hegel se siening van die gees en God se Gees lê vir Welker opgesluit in hoe daar oor die

referensialiteit van die Gees gedink word. Welker stel die selfloosheid van die Heilige Gees wat mense se identiteit herdefinieer en 'n nuwe self en gemeenskapsrelasies bewerk teenoor die selfreferensialiteit van die gees soos Aristoteles en Hegel dit verstaan het.

Welker gebruik die Apostoliese Geloofsbelydenis se spreke oor die Heilige Gees om sistematies beslag te gee aan die wyse waarop God se Gees in die skepping teenwoordig is (1994c:303-341). Teenoor funksionele sisteme wat moderne samelewings voortdurend in gevaar stel, stig die Gees van God op 'n sistemiese wyse 'n **gemeenskap van heiliges** in die wêreld, wat tot stand kom op grond van hul **sondevergifnis** deur God se groter geregtigheid, wat deel in Christus se **opstandingslewe** uit die dood en daarom in God se **ewige lewe**. Binne Welker se pluralistiese verstaan van die werklikheid, impliseer die vernuwende werking van die Gees in die wêreld dat die **eskatologie** toenemend belangrik raak in sy denke, omdat daar voortdurend onderskei moet word tussen slegte en goeie vorme van pluralisme van die Gees.

4.3.4.1 Die selfloosheid van die Heilige Gees teenoor die selfreferensialiteit van die westerse metafisika

Om die pluralistiese werking van God se Gees in die wêreld te verstaan moet die Gees van God soos die Bybel daaroor praat, volgens Welker duidelik onderskei word van die **totaliserende** wyse waarop Aristoteles en Hegel oor die Gees gepraat het. Welker (1994c:283-284) noem die wyse waarop Aristoteles en Hegel oor die Gees van God gepraat het, ook die westerse gees. Die westerse gees is volgens hom altyd 'n gees van ego-logie.³⁸ Die gees van

³⁸ Volgens Welker (1994c:285) was dit 'n groot foutiewe teoretiese beslissing in die westerse teologie om die Gees van God aan die hand van Aristoteles se metafisika te verstaan. Die kortsluiting in die teologie het gekom omdat die **selfreferensie** en selfproduksie (persoonwees) van die Heilige Gees aan die hand van Aristoteles se verstaan van gees georiënteer is. Volgens Welker (1994c:287) het Aristoteles 'n intellektualistiese verstaan van die gees wat niks te doen het met die Heilige Gees nie. In Aristoteles se metafisika is die denke die **medium** waarbinne die gees leef en die **vorm** van die denke is die relasie tot sigself en tot die ander. Die denke verloor sigself egter nooit in die relasie met die ander nie maar behou en onderhou sigself in die denkende relasie. Die dink van wat gedink is, is die aktuele aktiwiteit waarin die gees sigself aktualiseer. Vir Aristoteles is die denke die selfaktualiteit van die gees. Aristoteles beskryf dit as goddelik. Uiteindelik beklemtoon Aristoteles eksplisiet dat die krag om denke te produseer en wat identies is met denke en met dit wat gedink is, niks anders as gees is nie. Kortom: uiteindelik **val gees en denke** saam. Die denke het ook die vermoë om sigself te objektiveer vir sigself en dit is juis in die vermoë dat die denke vir Aristoteles goddelik van aard is. Die goddelike karakter van die denke lê in die vermoë om sigself te objektiveer. Gees, soos Aristoteles dit verstaan, is uiteindelik die aktiwiteit van menslike denke. Welker (1994c:286) is van mening dat die goddelike karakter van die gees by Aristoteles niks anders is as 'n meer volmaakte vorm van menslike selfaktualisering en selfervaring nie. By Aristoteles val gees, vervulling en die selfaktualisering van die denke min of meer saam. Die selfervaring van die gees is vir Aristoteles die **hoogste vorm van vervulling**.

Die feit dat Aristoteles die gees as die aktiwiteit van die denke verstaan, is nie al wat vir Welker (1994c:288) in die westerse teologie verkeerd geloop het nie. Nog belangriker, is die **selfverwysende karakter** van die gees. Aristoteles se verstaan van die **objektiewe** en **subjektiewe** karakter van die gees is baie kompleks. Volgens Welker is die gees nie alleen oop vir wat gedink word nie, die gees is ook aktiewe toepassing of appropriasie. Wat bedoel hy hiermee? Volgens Welker staan die gees nie eerstens in verhouding tot sigself nie, maar raak dit sensible of gevoelig vir sigself en verwys dit na sigself via of insoverre die denke aktief in verhouding staan tot dit wat is en dit wat reeds gedink is. Daar

ego-logie gaan vir Welker saam met die kultus van **abstrakte persoonlikheid**, **monosentriese institusie** en **onderdrukkende imperialisme**. Al die probleme van die moderne wêreld met sy globale ingevaarstelling en onderdrukking, sowel as die obstruksie en distorsies van die persepsies van die Gees van God, is vir Welker herleibaar na die gees van ego-logie of die westerse gees wat hy by Hegel en Aristoteles terugvind. Teenoor die gees van die weste is die Gees van God verantwoordelik vir gemeenskap en selflose diens aan ander. Die Gees van God is dié Gees wat 'n diversiteit van mense oproep om in die gekruisigde en opgestane Christus te deel om sodoende gemeenskaplike solidariteit te bewerk. Die Gees van God is vir Welker 'n krag wat **individuele isolasie** verbreek, **sistemiese verslawing** deurbreek, **monistiese kulturele imperialisme** relativer en mense bevry van die selfvernietigingsdrang van die moderne wêreld.

Welker se waardering van Hegel se verstaan van die Gees

Hegel het volgens Welker reeds baie goed ingesien dat Aristoteles se verstaan van die Gees beperkend is.³⁹ Volgens Hegel moet die Gees nie as intellektuele selfrelasie verstaan word nie,

is ook 'n tweede dimensie in die selfrelasie van die denke wat in ag geneem moet word. In die denke is dit nie alleen dit wat gedink word nie, maar ook die denke wat vir sigself tematies word. Die wat dink, weet nie alleen wat hulle dink nie, hulle weet ook dat dit gedink word. Elke instansie van denke het dus twee objekte as inhoud: die tematiserende objek en denke self. Aristoteles was volgens Welker oortuig dat gees in die proses van selfaktualisering deel neem en deel het aan dit wat gedink word en dit wat is (1994c:288). Hoe meer die denke sigself in selfrelasie vind, hoe meer kan die denke sigself losmaak van eksterne indrukke. Die denke het dus die vermoë om sigself los te maak van die blote kontinuïteit met sigself. Die denke het die vermoë om nie alleen van die eksterne omgewing los te kom nie, maar ook van sigself, om vir sigself tematies en deursigtig te raak.

Welker wys op die geweldige diep insig in Aristoteles se verstaan van gees of denke wat filosowe vir eeue gefassineer het en tot verskeie verskraalde dialektiese interpretasies van Aristoteles aanleiding gegee het. Aristoteles het die insig verwoord dat in die hoogste abstraksie van wat gedink word en in die losbreek van die eie intellektuele aktiwiteit, die denke sigself bevestig en tegelyk die mees konkrete vorm van sekerheid bereik. Die gees of denke is 'n beweging van abstraksie van die self en die konkrete ervaring van die self, die selfverdeling en die selfbevestiging van die bewussyn. Dié proses van selfproduksie en losmaak van die self aan die een kant en die kenbaar word vir sigself is die lewe van die gees, die goddelike, volgens Aristoteles. Die bespreking van Aristoteles se verstaan van gees is belangrik, omdat **Hegel** sy eie filosofiese bydrae gesien het as die verwydering van een groot tekortkoming in Aristoteles se denke. Hegel meen dat Aristoteles se grootste insig is dat denke wat sigself dink die hoogste vorm van konkreetheid en sekerheid is en die feit dat Aristoteles die eksterne konkreetheid en sekerheid as goddelik beskryf. Kortom: om seker te wees van God is om seker te wees van die self; om die self te ken, is om God te ken.

³⁹ Hegel se kritiek teen Aristoteles is dat hy nie die aktiwiteit van die Gees reg verstaan nie (Welker 1994c:302). Hy kritiseer die dogma van die gees as suiwer aktualiteit. Die dogma ter sprake is die opvatting van die gees as **actus purus**. Met die dogma word bedoel dat gees suiwer denke is wat moet losbreek van eksterne indrukke, sowel as van sigself (1994c:299). Vir die denke soos Aristoteles dit verstaan, om van sigself los te kom is dit nodig dat die denke in twee verdeel om op sigself beslag te lê en sigself te bevestig. Hegel se waardering vir Aristoteles lê daarin dat hy die self-gedinkte denke as die ekstreem konkrete gedink het, en die goddelike in die selfgedinkte denke herken het. Hegel se probleem is dat Aristoteles alleen 'n abstrakte intellektuele beginsel formuleer en die gees gevange hou in abstrakte denke. Volgens Hegel het die selfgedinkte denke altyd die behoefte om tot objektiwiteit terug te keer (1994c:302) en sigself te versoen met die wêreld wat eens verban was. Hegel meen dat Aristoteles se konsep van die goddelike gees en sy verstaan van plesier of vervulling van die lewe as **theoria**

maar moet dit as **werklike materiële prosesse** van selfprodusering en die tematiese wording van die self geïnterpreteer word. Hegel verstaan dus nie die Gees as die selfrelasie van die individu nie, maar as die komplekse selfrelasie van die historiese wêreld:

The Spirit is comprehended abstractly, one-sidedly and insufficiently as long as it is not recognized as an universal spirit that represents itself in the wealth of its figuration in world history (Welker 1994c:291).

Net soos die individu sigself in denke van die omgewing kan losmaak, so kan 'n historiese wêreld sigself, konkretiseer, manifesteer en presenteer in kulturele prestasies en kulturele institusies (Welker 1994c:292). Hegel se korreksie op Aristoteles se verstaan van die gees spruit uit sy verstaan van die **aktualiteit** van die gees. Die gees kan nie tot intellektuele selfbesit reduceer word nie. Die aktualiteit van die Gees is nie die onderhouding van die denke nie, maar die proses waardeur die Gees sigself demonstreer in die produksie van die werklikheid. **Hegel bring dus die Gees in verband met eindige, konkrete, verganklike individue, gemeenskappe en wêreld.** Die Gees is dus verenig met God en met die diversiteit van die lewe. Hegel werk dus met die vertrekpunt dat alle substansie met die Gees deurvloei is en dat die Gees sigself histories konkretiseer.

Belangrik is dat Hegel ook Aristoteles se primaat van aktualiteit van die gees oor die potensialiteit van die gees hersien. Vir Hegel is aktualiteit en potensialiteit van die Gees identies. Die Gees is tegelyk aktualiteit en potensialiteit. Die Gees bring die aktuele voort, maar die Gees is ook besig om sigself voortdurend te oorstyg. Die Gees onttrek sigself voortdurend aan die minder volmaakte manifestasies om die aktualiteit op meer komplekse wyses te manifesteer.

With Hegel's theory one is thus clearly justified in saying that spiritual actuality outstrips itself by becoming the possibility for a more comprehensive actuality (1994c:301).

Die Gees ontvou as 'n historiese fenomeen en vorm die materie van waaruit die Gees meer en meer volmaakte manifestasies van sigself produseer. In die sin kan die aktualiteit van die Gees nooit tot voltooiing kom sonder die potensialiteit van die Gees nie. Hegel ontvorm dus Aristoteles se dogma van suiwer aktualiteit omdat die Gees nie vasgevang is in die medium van die denke nie, maar oorgegaan het na 'n Gees wat die wêreld met sigself versoen. Die Gees het die sfeer van suiwer aktualiteit verlaat en die sfeer van sterflike partikuliere vlees binnegegaan. **Op die punt vertoon Welker se verstaan van die Gees baie sterk ooreenkomste met Hegel se verstaan van die Gees.** Die Heilige Gees is vir Welker realisties

uiters verskralend is. Aristoteles verstaan aktualiteit en die vervulling van die gees as kognitiewe selfproduksie en selfbesit. Hoewel die aktualiteit van die gees 'n moment van selfdistanasiering insluit, ontvang die Gees elke keer alleen dit wat dit reeds besit.

omdat dit die partikuliere werklikheid binne gedring het en in komplekse netwerke van relasies God se geregtigheid, barmhartigheid en waarheid aktualiseer.

Hegel se Gees is nie soos by Aristoteles die individuele, eindige bewussyn nie, maar 'n Absolute Gees wat insigself universeel konkreet is. Die universele Gees objektiveer sigself in sosiale magte en materiële kondisies. Hegel probeer binne die kader van die Absolute Gees, teenoor Aristoteles, ruimte maak vir historiese veranderlikheid en verskeidenheid, d.w.s. vir pluralisme.⁴⁰ Die Gees is die mag van werklike gemeenskap en nie alleen 'n abstrakte intellektuele beginsel soos by Aristoteles nie. Die feit dat die Gees die mag van gemeenskap is, beteken vir Hegel dat die Gees omskryf kan word as "*Ek*" wat "*ons*" is en "*ons*" wat "*ek*" is. Die taak van die teologie is volgens Hegel om die hiërargiese interkonneksies van die Gees soos dit vanaf persoonlike vriendskap tot samelewings en binne kulture differensieer en tot gestalte gekom het, te verstaan en te interpreteer.

Welker se kritiek op Hegel se verstaan van die Gees

Welker meen dat Hegel die essensie van Aristoteles (westerse) se gees snap en dit ten dele ook oorbrug het. Hegel se verstaan van die Gees se groot waarde lê in die insig dat die Absolute Gees op veelvoudige wyse eindige en verganklike relasies binnegaan. Die westerse gees is inderdaad nie meer die abstrakte selfrelasie van die denke soos by Aristoteles nie, maar 'n kragveld wat **gemeenskap** skep. Die gees is inderdaad die werklikheid wat eenheid in lewensrelasies stig en die dualisme tussen natuur en kultuur oorbrug.

Die probleem met Hegel se Absolute Gees is dat hoewel dit in vryheid en vitaliteit partikuliere eindige relasies binnegaan en gemeenskap bewerk, dit altyd weer terugkeer na sigself. Die Gees stig inderdaad 'n kragveld van menslike gemeenskap, maar tog keer dit oneindig terug na sigself. Volgens Welker gooi Hegel se verstaan van die Gees ons terug op Aristoteles se konsepsie van die gees as kollektiewe en individuele egoïsme. Die Gees van God is binne die raamwerk niks ander as die voltooiing van die menslike gees nie. Die Gees is nooit die krag wat verandering bewerk en 'n nuwe begin open in situasies van kollektiewe selfproduksie en selfontsluiting nie.

Volgens Welker oorwin Hegel nie die naïwiteit van die klassieke pneumatologie nie. Hoewel die teenwoordigheid van die Gees in omstandighede van eindigheid en lyding ervaar word, bly Hegel se pneumatologie vir hom simplisties en vrugtelos. Die teologie moet deur **drie vaste fiksasies van Aristoteles en Hegel** sien: ten eerste die verstaan van die Gees as **selfrelasie**

⁴⁰ Of Hegel hierin slaag is natuurlik 'n ander vraag. P. Ricoeur, *Time and narrative* (vol 2) (1985:300), meen dat die Hegeliaanse oplossing vir die spanning tussen die universele en die historiese konkrete "the most seductive" is omdat, "all systems are equally true as both historical and logical moments of an ultimate synthesis which at the same time abolishes and retains them in the return to itself of Absolute Spirit." Dit is dus 'n goeie vraag of die partikuliere en dus pluraliteit nie juis in so 'n sisteem ontken word nie?

met die moontlikheid van potensialisering, ten tweede die Gees as **intellektuele operatiewe kontrole** en derdens die verstaan van **vervulling of plesier**.

Teenoor al die probleme met moderne denke oor die Gees, stel Welker 'n realistiese pneumatologie voor wat die diversiteit van Bybelse ervarings van die Gees ernstig neem en steeds oop is vir konstante nuwe maniere waarop die Gees in die moderne wêreld ervaar kan word. Teenoor die **selfreferensie** van die westerse Gees met die vermoë tot potensialisering, meen Welker dat die realistiese Gees van die Skrif juis die **selfloosheid** van die Gees veronderstel. Teenoor die westerse gefikseerde konsentrasie op die Gees as selfbewussyn en intellektuele selfkontrole kan die selfloosheid van die Heilige Gees as onduidelik en vaag voorkom. Tog is die Gees van die Skrif nie vormloos en vaag nie, maar realisties met 'n konkrete domein van resonansie.

Die persoon oor wie die Gees kom handel, bewustelik of onbewustelik, tot voordeel van ander. Die resonansiesfeer van die Gees word nie gedetermineer deur selfrelasie en kontrole nie, maar skep 'n domein van vryheid. Die Gees bevry mense tot aksie om weer ander mense te bevry. Die Gees lei mense tot vrye selfonttrekking tot voordeel van ander. Die herdefiniëring van die selfrasionaliteit van die Gees gee ook volgens Welker nuwe inhoud aan die begrip vervulling. Vervulling of plesier is nie soos by Aristoteles afhanklik van selfidentifikasie en maksimale kontrole nie. Vervulling is nie afhanklik van kognitiewe kontrole en beheer nie, maar hang saam met die opening van nuwe bevrydende moontlikhede vir ander mense.

4.3.4.2 Die gemeenskap van heiliges in 'n wêreld van self-ingeveerstelling

Soos reeds in **hoofstuk 2** aangetoon het die westerse wêreld volgens Welker daarin geslaag om met die funksionele pluralisering en die massiewe selfingeveerstelling van die wêreld in die reïne te kom deur 'n tipe individu en samelewing te skep wat met die ontwikkelinge korrespondeer. Welker praat van individuele en kollektiewe inkarnasies van die westerse gees (1994c:306). Individuele inkarnasies is vir hom nuuslesers en televisiekykers wat totaal sinies is oor die wyse waarop hulle hul lewe leef. Die "observerende" individue word oorspoel deur sogenaamde "omvattende" informasie oor die stand en rigting van die wêreld en die kompleksiteit van hul eie sosiale situasie, waaraan hulself nie veel kan doen nie. Die beste voorbeeld van kollektiewe inkarnasies van die westerse gees is vir hom die Duitse mark (*das Unternehmen*) wat in elke handeling, of dit die motorindustrie, lugvaart, toerisme, diepseevisserij of die chemiese bedryf is, hul eie voortbestaan en uitbreiding moet verseker.

In ooreenstemming met die westerse gees moet industrieë waak teen enige sensibiteit en operasies wat hul eie kontinuïteit, selfbehoud, self-reproduksie en self-verlening, bedreig. Die ingeligte individu, wat bloot op grond van die verbruik van 'n bepaalde produk deel word van die instandhouding en uitbreiding van sulke groot ondernemings het uiteindelik een van twee keuses: of so 'n persoon streef na morele en ekologiese sensitiwiteit vir 'n verantwoordelike

hantering van die lewe wat soms uitmond in goed bedoelde, maar magtelose "simboliese aksies", of so 'n persoon is verplig om so 'n strewe te smoor, omdat dit sy of haar eie voortbestaan bedreig, wat natuurlik lei tot 'n ervaring van magteloosheid en 'n onvervulde lewe.

Welker stel die konsep "**gemeenskap van heiliges**" voor om aan te toon dat mense wat geïsoleer, kommersieel gekorrupteer, deur die massamedia geïntoksikeer en sonder publieke resonansie is, deur die uitstorting van die Gees, in 'n nuwe konstitusie van die sosiale wêreld opgeneem is. Teenoor die magteloosheid van die westerse gees is God se Gees 'n wêreldoorwinnende krag wat vir Welker nêr so effektief in die wêreld is. Die wêreld wat sigself in gevaar stel hoef nie so aanvaar te word nie, omdat mense in die Gees van Christus tot die gemeenskap van heiliges behoort, wat 'n ander realiteit is as wat in die wêreld teenwoordig is.

Teenoor die strewe na onmiddellike selfbehoud van die westerse gees, relativeer die Heilige Gees die individu se binding aan die ekonomiese, politieke, etniese en ander sisteme. Teenoor die standaarde van 'n dominante westerse monokultuur stig God se Gees 'n gemeenskap van heiliges wat gemeenskap het met die gekruisigde en opgestane Christus, wat partikuliere kondisies, tye en state van die wêreld oorskry en as 'n "hemelse" gemeenskap beskryf kan word:

Here a powerful communion is being formed, a communion is being formed from the exclusion of God's Chosen One, the expulsion of the suffering righteous person from the world has become a basic experience, just as has contemporality with all times and all states of the world. The Spirit constitutes a communion with the Crucified and Risen One that not only extends beyond particular conditions and states of the world, and thus can be characterized as "heavenly" communion with Christ (Welker 1994c:309).

Deur die publieke karakter van God se Gees word daar nie alleen 'n gemeenskap van heiliges in die wêreld geskep, wat die gawe van selfprysgawe en vrye-selfontrekking tot voordeel van ander het nie, maar word die gemeenskap van heiliges **die liggaam van Christus in die wêreld**. Dié gemeenskap het die roeping om, in Welker (1994c:310) se taal, die invloed- en resonansiesfeer van Christus in die wêreld te wees. Dit het die opdrag om sy persoon teenwoordig te maak in diverse wyses onder voorwaardes van 'n aardse, eindige lewe. Insoverre die gemeenskap deel in die Gees van Christus en een word met Christus, word die **publieke persoon** van die Gees gekonkretiseer en gerealiseer.

Die Gees raak bekend en kry definitiewe kontoere deur dié gemeenskap wat op die gekruisigde en opgestane Een konsentreer. Soos reeds aangetoon, gee Welker 'n heel spesifieke inhoud aan die begrip "persoon" wanneer hy dit op die Heilige Gees van toepassing maak. Die persoonwees van die Gees is vir hom paradigmatisies van wat persoonwees beteken wanneer dit op mense van toepassing gemaak word. Dit het ook besonderse implikasies vir hoe persoonwees in moderne kulture verstaan word wat altyd neig om persone in absolute individualistiese óf disintegrerende relativistiese terme te definieer.

Die persoonwees van die Heilige Gees is nie gelyk aan 'n individuele sentrum van aksie nie. Die Gees konsentreer en verwys in een opsig selfloos na die individuele persoon van Jesus Christus, maar die persoonwees van die Gees is in ander opsigte baie meer kompleks. 'n Individuele sentrum van aksie wat selfreferensieel na sigself terugverwys en sigself begelei konstitueer nog lank nie 'n persoon nie. Dit is alleen in 'n relasie met 'n georganiseerde sosiale omgewing dat 'n individuele sentrum van aksie 'n persoon word. Om die uitgangspunt te verduidelik sluit Welker by Niklas Luhmann se konsep van **resonansie** aan. Luhmann gee in *Ecological Communication* soos volg inhoud aan die begrip:

A "domain of resonance" refers to a centred multiplicity of relations of resonance that, once one moves beyond their shared centring, can be independent of each other. These relations are not necessarily co-ordinated with respect to each other. Nor are they necessarily co-ordinated with respect to their centre of resonance. One and the same person can at the same time be loved and hated. One and the same person can be understood, misunderstood, and consciously misunderstood – all in the same affair. The same person can even be perceived and understood in ways that are co-ordinated and objectified, but that are different than the ways in which she understands herself, or would like herself to be understood. The readily imaginable but naïve concept of the person as a "point of reference" does not articulate these important features (Welker 1994c:313).

Die implikasie van Welker se verstaan van die persoon van die Gees impliseer teenoor chaotiese individualisme dat dit alleen in 'n domein van resonansie is dat iemand 'n persoon word. 'n Individuele sentrum van aksie word alleen 'n persoon in 'n diverse web van verhoudinge. Hoewel 'n "persoon" 'n invloed het op die web van relasies wat die "persoon" konstitueer, is dit nie die vrug van sy of haar eie aktiwiteit nie. Ons is persone insoverre ons kinders is van ons ouers, familie van ons familie, vriende van ons vriende en kollegas van ons kollegas. Die web van resonansie is slegs gedeeltelik van 'n persoon se eie aktiwiteit afhanklik. Hoewel 'n persoon die sentrum van resonansie is, is dit vir die betrokke persoon slegs gedeeltelik helder en deursigtig. Die self kan nooit 'n eenheid ontwikkel van die perspektiewe wat sy of haar publieke persoon konstitueer nie.

Daar moet dus gedifferensieer word tussen 'n selfbewuste sentrum van aksie en die eenheid van 'n persoon wat opgebou uit 'n pluraliteit van eksterne perspektiewe binne 'n domein van resonansie op 'n persoon. Dié verskil moet verstaan word om Welker se verstaan van 'n persoon in moderne kulture te begryp. 'n Persoon is alleen 'n persoon as hy of sy deur die Heilige Gees gekonstitueer word. Die Heilige Gees is 'n pluriforme eenheid van perspektiewe op en relasies met Jesus Christus. In die sin is die Gees 'n eenheid in wie gelowiges partisipeer, 'n eenheid wat gelowiges help konstitueer.

4.3.4.3 Die vergifnis van sonde en die wedergeboorte van lewe op grond van God se geregtigheid

Dit is die **vergifnis van sondes** wat 'n nuwe eenheid met God moontlik maak. Soos reeds gesê, onderskei Welker baie skerp tussen sonde en gedrag wat moreel misloop:

Sin is that action, that behaviour or that posture and exercise of influence by which – over and above every concrete delinquency and misdeed – the foundations of life-promoting behaviour and the possibilities of repentance are destroyed. Sin annihilates the prospects for a change of behaviour. For the agents and for their surroundings, sin obstructs and destroys the powers that make possible a renewal of orientation, a change of direction of life gone awry (Welker 1994c:316).

Sonde is wanneer die basis vir die vernuwing van lewe as sodanig vernietig word. Volgens Welker moet die begrip sonde nie te vinnig konkreet binne 'n sisteem op grond van die reëls van die morele mark of een of ander juridiese sisteem vasgepen word nie. Morele markte en juridiese sisteme kan as sodanig onder die mag van die sonde kom en misbruik word om die fondasies vir die vernuwing van mense te vernietig. Mense kan nie van sonde bevry word op grond van morele oproepe nie (1994c:317). Mense in die mag van sonde is vasgevang in 'n situasie van magteloosheid en dit is alleen deur die **vergifnis van sonde** dat mense van hul magteloosheid gered kan word. Vergifnis van sondes lê vir Welker op 'n dieper vlak as die morele goeie wil van mense en staan nie alleen in verband met 'n nuwe begin nie, maar ook met die produksie van nuwe strukturele patrone van lewe:

Disintegrated persons and communities are stabilized and regrouped. They are given a new capacity to act. Hard-pressed persons and communities with no firm foothold experience the power of preservation. Old forms of power and domination are replaced; bearers of hope appear unexpectedly and unforeseeably on the scene. Evil spirits and lying spirits, mechanisms of disintegration and of destruction, factors that unleash distress, and the vicious circles that form such a tenacious part of that distress are prophetically recognized and are made accessible to public knowledge by the forgiveness of sins (1994c:318).

Die geboorte van nuwe strukturele patrone van lewe is volledig buite beheer en kontrole van mense en staan natuurlik vir Welker direk in verband met die uitstorting van die Gees uit die hemel. Daarom word die konkrete ervaring van die vergifnis van sonde met die uitdrukking **wedergeboorte** beskryf. Die Gees wat uit die hemel uitgestort is, bewerk 'n nuwe begin van lewe, 'n nuwe identiteit en 'n nuwe omgewing wat Welker met die begrip geregtigheid verbind.

Die Gees wat geregtigheid skep transformeer en vernuwe die "ou" lewe. God se Gees wat sonde vergewe en nuwe lewe skep, bewerk 'n geregtigheid wat aan die een kant mense se spesifieke verwagtinge van geregtigheid en pogings om geregtigheid te skep, transendeer. Aan die ander kant lei dit mense uit hul mislukte en korrupte pogings tot geregtigheid. Aan die een kant word die aksie van die Gees wat 'n nuwe begin van lewe moontlik maak, gekenmerk deur die uitstorting van die Gees.

In Welker se taal beteken dit dat die Gees tegelyk oor mense in verskillende lewens en ervaringskontekste kom. Aan die ander kant word die Gees se aksie van vergifnis van sonde, wat tot nuwe lewe lei, gedefinieer deur die feit dat hiér 'n publieke persoon aan die werk is wat in volledige selfloosheid en selfonttrekking tot voordeel van ander handel. Die een wat publiek magteloos is en onskuldig ly, stel sondaars in staat om insig in hul eie magtelose situasie te kry, te streef na vernuwing van die self en van lewe en die strukturele patrone van die lewe.

Die universele verspreiding van die interkonneksie van geregtigheid, genade en kennis van God open die moontlikheid om die messiaanse beloftes van die Geesdraer te vervul. In die krag van die vergifnis word geregtigheid, barmhartigheid, en kennis van God geaktualiseer. Dit kan nie deur morele of politieke middele bewerk word nie. Dit kan ook nie in een tyd, deur een nasie, een kultuur, een ras, of een klas van mense vervul word nie. Die vergifnis van sonde is 'n proses wat die wedergeboorte en vernuwing van die hele skepping op die oog het.

4.3.4.4 Verheerliking en illuminasie: In die gemeenskap van die lewendes en die dooies

Die bevryding van sonde en die nuwe lewe wat die Gees bewerk, lei nie tot 'n leë, nuwe begin vanuit 'n nulpunt nie, maar tot die vernuwing van lewe wat liefdeloos, gebonde in 'n pluraliteit van destruktiewe vorme vasgevang is. Welker gebruik die konsep "**opstanding van die vlees**" om aan te toon dat die Gees, teenoor die pogings van brose, verganklike en eindige lewe om sigself te bevestig en te verheerlik deur die onderdrukking en vernietiging van ander lewe, vernuwing bring deur vrye selfonttrekking tot voordeel van ander. Die Gees transformeer eerder aardse, vleeslike lewe om deur vrye-selfvoltagekking op 'n konstituerende wyse in ander strukturele vorme opgeneem te word (1994c:326).

In die opstanding word vleeslike lewe nie alleen buite bereik van die mag van sonde wat selfingevaarstelling en die gevaarstelling van ander ten doel het geplaas nie, maar ook buite bereik van die **dood**. Die dood het geen mag oor vleeslike lewe in die Gees nie. Die vraag is natuurlik hoe vleeslike lewe wat buite bereik van die dood geplaas is, steeds as vlees gedefinieer kan word. Hoe kan lewe wat buite historiese relativisering geplaas is gevolge hê vir huidige en toekomstige tye en wêreld?

Resurrection life is life that is no longer at the mercy of the capacity of finite, frail, sinful human beings to remember and to imagine. Resurrection life is life that human beings can no longer distort and can no longer destroy. It is difficult to grasp and to render plausible how life can both be placed beyond the reach of death and nevertheless be resurrected **flesh**. It is difficult to grasp and to render plausible how life can both be placed beyond the reach of historical relativizing and nevertheless, through the Spirit, not only be contemporary to all times and all worlds, but also have repercussions for all times and all words (1994c:328).

Vir Welker moet die sekerheid van die gemeenskap van die heiliges, die sekerheid van vergifnis van sonde en die sekerheid van die ewige lewe nie verplaas word as 'n realiteit

transendent aan alle moontlike voorstelbare situasies en kondisies van die wêreld nie. **Die opstanding van die vlees dui nie op die verwydering van die vleeslike lewe weg van die aardse wêreld nie.** Die opstanding van die vlees het 'n durende geldigheid en beslissende betekenis in alle relatiewe tye en wêreldes. Die Gees red en bewaar egte lewe as sodanig in alle relatiewe verbygaande en alle relatiewe toekomstige wêreldes. Lewe wat gered en bewaar is, word deur die Gees verheerlik en verlig wat vir **Welker beteken dat konkrete vleeslike, lewe deur die Gees op so 'n wyse bemagtig word dat God se heerlijkheid midde die kreatuurlike werklikheid bekend word.** Ten spyte daarvan dat die lewe vleeslik bly, is dit met die heerlijkheid van God gevul en bemiddel dit kennis van God.

4.3.4.5 Intimiteit met God, vrye selfonttrekking, deelname in God se heerlijkheid en die genot van die ewige lewe

Die Gees bewerk uiteindelik intimiteit met God self. Die intimiteit wat die Gees bewerk, moet natuurlik nie met vae, mistiese relasie verwar word wat hiperkompleks is en wat tot ongedetermineerde ervarings lei nie. Die intimiteit van die Gees stel, volgens Welker, mense in staat om die diverse aksies van goedheid en geregtigheid, van oordeel en redding te erken en hul eie relatiewe wêreldes in hierdie aksies van God te laat deel. Die intimiteit van die Gees beteken dat God mense te midde van groot spanninge en onsekerhede help. Die Gees versterk, troos, verlig en help mense om God waar te neem **midde in die skepping** (1994c:331-333).

Waarom help die Gees mense hiermee? Want die Gees staan nie afsydig teenoor konkrete situasies van angs en die konkrete sugte van mense nie. Die Gees laat nie toe dat mense se probleme en soeke na God vervaag in 'n mis van ongedetermineerdheid of vasgevang bly in die formele, totaliserende erkenning dat God op 'n ondefinieerbare manier orals teenwoordig is nie. Die Gees help mense om hul intimiteit met God te beleef in die **spanning** tussen die erkenning van hul verlorenheid en hul roeping om in God se heerlijkheid te deel. Dit raak moontlik insoverre mense self gemeenskap het met die gekruisigde en opgestane Christus (1994c:334).

Gemeenskap met Christus is nie beperk tot aardse lewe nie, maar **is universeel en ewig.** Deur die krag van die Gees word die ewige gemeenskap onder die kondisies van vleeslike lewe en te midde van aardse eindige lewe gekonkretiseer (1994c:335). Die Gees word ervaar as God se reddende, bevrydende geregtigheid en as God se krag wat vrede bring. Sekerheid van die Gees word ontvang in liefdesrelasies van vrye self-onttrekking tot voordeel van ander.

Op konstante nuwe wyses lei die Gees mense tot gemeenskap met die gekruisigde Een. Deur dit te doen manifesteer die Gees vir en deur mense die verlorenheid van die wêreld in self-isolasie van God. Deur oordeel en ontsluiting, openbaar die Gees die sondige verlorenheid van die wêreld asook die selfingevaarstelling en magteloosheid daarvan. Die Gees openbaar nie alleen die verlorenheid nie, maar wek ook mense op deur gemeenskap met die **gekruisigde**

opgestane Een, om 'n mag te word wat ander lewe versterk en promoveer te midde van die verlorenheid van die wêreld. Die Gees ontbloot **ongeldige lewe**, lewe wat aan sigself vaskleef en sigself verheerlik. Die Gees lei mense in hierdie kennis deur mense gemeenskap met die gekruisigde **opgestane Een** te laat beleef. Die Gees van God bly uiteindelik die krag wat mense wil bevry uit individuele en gemeenskaplike spanning en onderdrukking. Waar die Gees ook al werk, is daar **bevryding en vryheid**. Tog is elke menslike ervaring van bevryding en vryheid nie noodwendig 'n aksie van God se Gees nie. Daar is magte en kragte in die wêreld werksaam wat misleidende ervarings van vryheid bewerk.

Op 'n verskeidenheid van wyses het die eerste charismatiese ervarings van die krag van die Gees volgens Welker ons aandag daarop gevestig dat daar altyd 'n gebrek aan helderheid is, en dat bevryding wat deur geweld bewerk word altyd dubbelsinnig is. Dit het ook duidelik geword dat die bewaring van mense en gemeenskappe te midde van voortgaande konflik, problematies en dubbelsinnig is. Alhoewel die Gees 'n mag is wat mense bewaar en wat troos te midde van konflik, is nie elke ervaring van bewaring en instandhouding in situasies van individuele en kollektiewe angs as sodanig 'n ervaring van God se Gees nie. **Ervarings van bevryding wat die Gees bewerk soek altyd na helder openbaring en kennis van God se Gees en mag. Bevrydings deur God se Gees soek altyd na die onderskeiding tussen geeste van bevryding.**

Dit was in die lig van die profetiese beloftes vir die eerste maal duidelik om die Gees van ander magte en kragte te onderskei. **Die Gees van God word in die Ou Testament heel partikulier onderskei as die Gees van geregtigheid en vrede** (1994c:338). Die beloofde draer van die Gees en die aksie van die Gees wat die politieke en morele magte van die wêreld oorskry het, kom duidelik maak dat die Gees partikuliere, pluriforme, relatiewe wêreld oorskry om in die proses lewe in te sluit wat swak, magteloos en onbeskermd is. Die bevryding van die Gees streef altyd na die vestiging van geregtigheid. Die geregtigheid van die Gees is altyd ten nouste verbonde aan die vestiging van genade en die voortgaande insluiting van die swakkeres en die voortgaande vernuwing van geregtigheid tot voordeel van die swakkeres in samelewings.

Die universele verbreiding van kennis van God is ten nouste verbonde met die verbreiding van geregtigheid wat groei uit die interkonneksie tussen geregtigheid en barmhartigheid of genade. Die verbreiding van Godskennis geskied nie alleen in een epog, een kultuur, een nasie, een geskiedenis, een institusie, een ras, een klas, of een vorm van lewe nie. Die feit dat die Gees van God uit die hemel uitgestort is, beteken dat die Gees nooit slegs tot voordeel van een groep van mense werk nie, maak nie saak hoe groot die verskille tussen hulle is nie. Teenoor alle pneumatologieë wat die Gees verbind met vaagheid, algemeenheid en ongedetermineerdheid, rus die Gees op die selflose, lydende en verwerpte messias, wat niks vir homself opeis nie en wat niks mag vir homself verseker nie (1994c:338).

Die aksie van die Gees het totaal ondubbelsinnig geword met die Messias wat gekom het en wat met die aksies van Jesus Christus verbind kan word. Die selflose bevryding van mense van

vanselfsprekende lyding en magteloosheid – sonder om te strewe na sukses en publieke resonansie – openbaar die teenwoordigheid van die Gees, ondubbelsinning. In Jesus se aksies word die vrye self-onttrekking tot voordeel van ander duidelik. Jesus voltrek sy aksies in 'n veelheid van konkrete en sintuiglike ervarings wat alleen met vreugde aanvaar kan word. Jesus verkondig dat God se koninkryk aan die kom is te midde van aardse magteloosheid (1994c:339).

Deur die Gees is God midde in die skepping teenwoordig, besig om bevryding te bewerk. Die Gees is vir Welker nóg 'n vae mistieke entiteit, nóg 'n intellektuele konstruksie. Die **Apostoliese Geloofsbelydenis** verhelder vir hom die werking van die Gees met verskillende perspektiewe. Ten eerste lewe mense in die mag van die Gees en deel daarom in die gemeenskap van die heiliges, in die vergewing van sondes, die opstanding van die vlees en die ewige lewe. Deur die gemeenskap van die heiliges, deur die vergifnis van sonde, deur die opstanding van die vlees en deur die ewige lewe red God die goeie skepping van korrupsie. God verlig en vernuwe die skepping deur die Gees sodat die skepping as sodanig draers word van God se heerlikheid.

Die omgekeerde is ook waar. Die **skepping** is ook teenwoordig en effektief in God se lewe. Deur die opstanding van die vlees en die partisipasie in die ewige lewe, word die skepping van korrupsie gered en word dit deur God self gevalideer. Die "waar-agtig-heid" en geldigheid van die skepping is van die hoogste orde en daarom nie langer aan die kondisies van die wêreld onderworpe nie. Die waardigheid en geldigheid van die skepping is vir Welker determinerend. Dit beteken dat alle geloofskennis (kennis van God) voortaan gevorm word deur effektiwiteit en bewaring van die Gees.

Anders gestel: Opgestane lewe of die ewige lewe is nie vormloos nie. Deur die Gees rig God ons geloof, ons liefde en ons hoop. Die Gees bewerk vreugde waar geregtigheid, genade en kennis van God ervaar word. Dit bewerk vreugde waar imperialistiese strukture deur egte "difference" tussen mense vervang word. Die Gees bewerk vreugde waar strukturele patrone van lewe tussen mense en kulture wat mekaar afgeskryf het, herstel word. Die Gees bewerk vreugde waar grense en skeidings tussen mense opgehef word, waar magteloosheid en haat deur versoening, wedersydse verstaan en wedersydse liefde en respek vervang word (1994c:341).

4.3.5 'n Kritiese perspektief op die ervaring van die Gees vandag

Welker se Bybels-realistiese verstaan van die Gees beteken dat die Gees ook in ons moderne wêreld op 'n pluralistiese wyse ervaar word. Die vraag is natuurlik dat indien God se Gees na steeds helderder kennis van God in die skepping streef, hoekom daar soveel teenstrydige ervarings van God se Gees in die wêreld is en hoe daaroor gedink moet word? Wat is die verhouding tussen die verskillende ervarings van God se Gees vandag? Watter lig werp die Bybelse tradisies op die botsende wyses waarop God se Gees vandag beleef word? Dit is moontlik om aan die hand van Welker se **assosiatiewe** en **sistemiese** verstaan van die Gees

aan te toon dat moderne teologieë vandag ook gereduseerde ervarings van die Gees hanteer wat òf in **subjektiwisme** òf **objektiwisme** vasval.

Uit Welker se verstaan van die Gees word dit duidelik dat die botsende ervarings van God se Gees in die wêreld nie teenoor mekaar kan staan nie, maar gereduseerde ervarings van God se Gees is, wat in die kanoniese tradisies van die Skrif op 'n pluralistiese wyse tog aan mekaar verbonde is. Welker self het byvoorbeeld baie waardering vir die charismatiese tradisie se verstaan van God in die wêreld, maar vra krities of die tipe piëtistiese en vroomheidsvorme eie aan dié tradisie, enige antwoord aan die sekulêre ervaring van die absolute afwesigheid van God se Gees in die wêreld kan gee. Aan die begin van *God the Spirit* (1994c:1) toon Welker baie mooi aan hoe die charismatiese beweging as die snelgroeiendste religieuse beweging in die geskiedenis van die mensdom teenoor die sekulêre wêreld se ervaring van die afwesigheid van God staan. Hoe is dit moontlik dat die Gees met soveel sekerheid ervaar kan word, terwyl die Gees vir die grootste deel van die westerse wêreld 'n spookagtige idee is?

Without question, in our day people has experienced God's Spirit and continue to do so. Or are, for example, 300 million people – the current estimated size of the Charismatic Movement – in error? No one exclude that possibility a priori. But if the members of the largest religious movement in history are not in error, is the so-called secular world, for which the Spirit of God is to a large extent a phantom, blind? Has this world, by means of its forms of experience, its language, and its construction of "reality" in the singular, obstructed the functioning of its capacity to perceive God's Spirit? Has this world immunized itself against the power with which God is present among human beings and acts on them (1994c:1).

Is dit moontlik dat die moderne wêreld sigself teen God se teenwoordigheid immuniseer? Die gefragmenteerdheid van die ervaring van die Gees in die moderne wêreld word vir Welker verder verhoog deur die opkoms van die bevrydings- en feministiese teologie in vele lande van die wêreld:

In societies that are dominated by individual, national, economic, and cultural forms of egotism, how could theologies of liberation develop into one of the most important forms of theology and piety? In massively patriarchal churches, how could feminist theologies make so much headway in barely two decades? How could this happen if not through God's Spirit, who according to prophetic promise and Pentecostal confirmation, enables men and women, male and female slaves, old and young, local residents and people from other lands, intimates and strangers, to open God's reality with each other and for each other? (1994c:2)

Dit is moontlik om aan die hande van Welker se verstaan van die wet en Gees aan te toon dat die verskillende persepsies van God se Gees in die wêreld vir hom op 'n dieper vlak tog 'n komplekse eenheid is.

4.3.5.1 God se Gees en die moderne ervaring van die afwesigheid van God

Volgens Welker kan 'n hele kultuur en 'n hele era tot 'n groot mate die kapasiteit verloor om die goddelike handeling van God se Gees in die wêreld te kan onderskei. Dit is in die moderne tyd moeilik om God se Gees te erken omdat piëteit tot die private sfeer van die lewe beperk word en teologie deur steriele abstraksies en reduksies gekenmerk word. God se Gees is vir Welker op konstante nuwe wyses in die teenswoordige wêreld betrokke, tog is dit vir vele kulture onmoontlik om die vriendskap van die Heilige Gees te ervaar. Die suspisies van die sogenaamde algemene "common sense" van kulture dat God se Gees nie bestaan nie, word volgens Welker versterk deur teologieë en religieuse benaderings wat die abstrakte transendensie en wêreldvreemdheid, die naakte supernaturalisme of die misterieuse, vae karakter van die Gees beklemtoon.

Teenoor dié skeptisisme van moderne sekulêre kulture maak die diverse Bybelse getuienisse aangaande die Gees tog duidelik dat die Gees van God uit die hemel uitgestort is, wat beteken dat die Gees in konkrete situasies van angs en konflik ingegryp en nuwe lewe geskep het. Welker se verstaan van die Gees maak tog duidelik hoe daar tegelyk van ervarings van die Gees getuig kan word, terwyl die moderne wêreld terselfdertyd ervaar dat God ver en magteloos is. Welker se pneumatologie wil doelbewus die **nabyheid** (partikulariteit) en **afstand** (universaliteit) van die Gees verreken. Aan die een kant wil hy duidelik maak dat daar konstruksies van die werklikheid en sekere vorme van ervaring is wat sigself **vanweë die sonde** immuniseer teen ervarings van die Gees. Aan die ander kant maak sy **sistemiese** verstaan van die Gees duidelik hoekom wêreldwye religieuse bewegings so min oortuigingskrag en invloed op die sekulêre wêreld het.

4.3.5.2 God se Gees en die wêreldwye charismatiese beweging

Welker het groot waardering vir die charismatiese beweging wat op 'n hernude wyse die werklikheid en teenwoordigheid van God in die wêreld beklemtoon. Lede van die charismatiese beweging getuig van 'n nuwe bewussyn van gemeenskap en gemeenskapservarings. In die verband beklemtoon hulle die interkonneksie van vreugde van gemeenskap en die gemeenskaplike proklamasie en verheerliking van God. Lede van die charismatiese beweging beklemtoon onderling die gawes van die Gees, die relativering en verwydering van konfessionele grense en openheid vir 'n ekumeniese Christendom. Verder beklemtoon die charismatiese beweging die ervaring van die "doop in die Heilige Gees" wat gevolg word deur die spreek in tale.⁴¹

⁴¹ Die sogenaamde spreek in tale is 'n konsekwensie van die uitstorting van die Gees en van die doop met die Gees en daar word op verskillende plekke in die Nuwe Testament daarvan getuig. Markus 16:17 praat van die "spreek in nuwe tonge"; Handeling 10:46, 19:6 en 1 Korintiërs 12:30 verwys na die "spreek in tonge"; 1 Korintiërs 12:10 en 12:28 praat van verskillende soorte tonge. Behalwe vir

Welker is terselfdertyd ook baie krities teenoor die charismatiese tradisie as vernuwingsbeweging. Hy wil weet hoekom die ervarings van die Gees en die krag van die Gees so ontoeganklik is vir diegene wat dit probeer verstaan. Hoekom vertaal dit so moeilik in baie Europese en Noord-Amerikaanse lewenskontekste? (1994c:2-7). Welker (1994c:264-272) het veral kritiese vrae rondom die sensasionele karakter en die oorbeklemtoning van die praktyk van spreek in tale. Skep dit nie nuwe hiërargieë binne die gemeenskap van gelowiges nie? Word diegene wat die gawe van spreke en interpretasie het, nie hiërargies teenoor ander mense gestel nie?⁴²

Is die Gees op wie die charismatiese bewegings hul beroep die Gees van waarheid? Is die beroep op **subjektiewe** gevoelens en die feit dat dit selfs binne die Christelike kerk tot 'n beperkte mate kommunikeerbaar is, getrou aan die Bybelse getuienisse van die Gees? Indien dit gaan om die Gees van waarheid is dit volgens Welker onmoontlik om sigself te beroep op die sukses van die beweging ongeag hoe spektakulêr dit is. Die bevrydende krag van waarheid beteken dat die insigte van die geloof wat die Gees beperk na sekulêre kulture oorgedra moet kan word. Volgens Welker moet die Gees juis aan moderne sekulêre kulture hul eie selfingevaarstelling en selfdestruksie uitwys.

Pinskerdaggebeure gee 1 Korintiërs 14 die enigste indiepte en grafiese bespreking omtrent die saak. Hier verwys Paulus na die spreek in tale as onverstaanbaar en die noodsaak van interpretasie. Dit is vir Welker (1994c:265-267) belangrik om te onderskei tussen die suksesvolle verstaan wat by die Pinksterdaggebeure geskied en die vorm van glossolalia waarop Paulus krities in 1 Korintiërs 14 fokus. Volgens Welker is daar geen noodwendige samehang tussen die uitstorting en ontvang van die Gees, en die gawe van spreek in tale nie. Handeling 4:31, 8:17, 9:17 en 11:15 toon aan dat die uitstorting van die Gees nie saamhang met die gawe van spreek in tale nie. In die gedeeltes ontvang persone die Gees sonder die gawe om in tale te spreek.

⁴² Vir 'n kritiese beoordeling van Welker se boek *God the Spirit* kan die artikel van die leidende Pentakostalistiese teoloog Frank D. Macchia *Discerning the Spirit in life. A Review of God the Spirit by Michael Welker* (1997(10):3-28), geraadpleeg word. Macchia wys vanuit 'n charismatiese posisie op vier tekortkominge op Welker se teologiese hantering van die Gees in *God the Spirit*. Volgens hom maak Welker **eerstens** bitter min van die beslissende keuses in die dogmageskiedenis van die kerk wanneer hy oor die Gees skryf. Hy vind Welker se beskouing tussen Christus as die sentrum van aksie van die resonansiesfeer van die Gees nie genoegsaam nie. **Tweedens** vind hy dit 'n groot tekortkoming dat Welker 'n pneumatologie skryf sonder om werklik trinitaries te werk (10). Hy meen dat Welker in sy persoonsbeskouing van die Gees, die persoon van die Gees subordineer aan die dinamiese relasie tussen Christus en sy pluriforme getuies in die wêreld. Volgens hom is Welker weerloos vir die kritiek van die Oosterse kerk op die artopiese pneumatologie van die westerse kerk, deels as gevolg van die aanvaarding van die filioque (11). Volgens Macchia is die Gees in tradisionele trinitariese taal tog ook 'n onderskeidende sentrum van aksie teenoor Christus wat Welker nie werklik verreken nie (12). Welker se verskraalde beskouing van die persoon van die Gees bring Macchia by 'n **derde** kritiese punt teen Welker se pneumatologie, naamlik dat Welker nie oop is vir die diepte en onbegryplike aard van die Gees nie. Welker oordeel volgens hom veral oppervlakkig oor die mistieke tradisie van die kerk (14). Die **vierde** kritiese punt is dat Welker vanweë sy eensydige klem op die helder onderskeidende ervaring van die Gees, die diepte en onbegryplike, die gans anderse moment van die Gees onderspeel, wat volgens Macchia tot 'n teleurstellende interpretasie van die spreek in tale verskynsel in die Bybel lei. Macchia toon in die res van die artikel oortuigend aan dat, hoewel spreek in tale **onderskeidend** is aan die Pentakostalistiese beweging, dit lankal nie meer die **sentrale** dogma is nie (20-27). Vir Welker se baie waardeerende en gebalanseerde reaksie op Macchia se artikel sien Welker se artikel Spirit topics: Trinity, personhood, mystery and tongues. A response to Frank Macchia on "God the Spirit" (1997n:29-34).

Volgens Welker help die charismatiese tradisie nie die moderne wêreld deur die uitsonderlike, sensasionele karakter van die Gees te beklemtoon nie. Hy wil vanuit die Skrif aantoon dat die werking van God se Gees nie tot persoonlike vroomheid beperk kan word nie. Die Gees werk nie alleen in die private sfeer van die lewe nie, maar het 'n publieke karakter. Die Gees van God wat universeel **uit die hemel uitgestort word** oor alle **vlees** of alle geskape lewe, wil volgens hom die gefragmenteerdheid en isolasie wat die moderne wêreld kenmerk tot 'n groter eenheid voer, sonder om geskape pluraliteit op te hef. Sonder twyfel beklemtoon die Skrif die partikuliere aksies van die Gees, maar in plaas daarvan dat die teologie op die uitsonderlike, sensasionele aksie van die Gees konsentreer moet eerder gevra word na 'n verstaan van die ervarings van die Gees wat oop is vir sober en realistiese persepsie.

4.3.5.3 God se Gees en die opkoms van bevrydings en feministiese teologie

In aansluiting by Leonardo en Clodovis Boff het Welker (1994c:16-21) geen twyfel dat bevrydings- en feministiese teologie van die betekenisvolste en invloedrykste teologiese en kerklike ontwikkelinge die afgelope dekades is nie. Ook dié bewegings is vir Welker getuigenisse aangaande die werking van God se Gees in die moderne wêreld. Bevrydings- en feministiese teologie het alle teologiese denke en gevoelens die eeu beïnvloed. Die geslaagdheid van feministiese en bevrydingsteologieë het vir Welker nie alleen te doen met die feit dat dit deur morele, politieke en menseregte bewegings ondersteun is nie, maar omdat die teologieë volgens hom sentrale motiewe van die **wet** opneem en tot uitdrukking bring.

In aansluiting by David Tracy en Hans Küng karakteriseer Welker die ontbloting van sosiale onreg en die destruksie van natuurlike en kulturele omgewings deur dié teologieë as 'n paradigmatruif in religieuse lewe en piëteit van Christelike kerke. Welker voer die impetus van die bewegings terug na die Eksodusgebeure en die heel basiese motiewe van die Bybelse wet (1994c:16-18). Vir hom, wat tegelykertyd reg wil laat geskied aan die postmoderne ervaring van God in die wêreld en premoderne Bybelse ervarings, is dit belangrik om aan te toon dat bevrydings- en feministiese teologie as moderne ervarings van God se Gees op 'n komplekse wyse ook na die Bybelse tradisies terugherlei kan word.

Bevrydings- en feministiese bewegings gryp volgens Welker veral terug na die **barmhartigheids**voorskrifte en die noue interafhanklikheid tussen geregtigheid en barmhartigheid in die Bybelse tradisies.⁴³ Die barmhartigheidswette en die beloftes van die Gees gaan uit van God se partikuliere vooroordeel vir die swakkeres en onderdruktes in gemeenskappe. Die wette wil 'n sentimentele moralistiese benadering wat barmhartigheid in die hande van goedhartige individue se hande oorlaat, voorkom:

⁴³ Sien M Welker, *Erwartungssicherheit und Freiheit*, 1985f:680-683.

The mercy laws cultivate among people the binding expectation of a continual focus on the weak and oppressed. They cultivate the expectation that those who are privileged will withdraw their own claims – even to the point of forgoing their legal rights – for the benefit of those who are weak and in distress. They cultivate the logical consequence of this namely, the struggle for liberation from the systematic constraints of oppression and of being oppressed (Welker 1994c:18).

Vir Welker het die impetus wat van die barmhartigheidswette en die messiaanse beloftes uitgaan 'n diep merk op persoonlike vroomheid en teologie wêreldwyd gelaat. In terme van teologiese inhoud, vorm dit vir hom ook die dieptestruktuur van die bevrydingsteologie. Dit is ook vir hom die basiese materiële teologiese basis van waaruit samelewings- en linguistiese vorme van die Bybelse tradisies as patriargaal, nasionalisties en die instandhouding van klassesamelewing gekritiseer word.

Uit Welker se eksegeese van die **wet** en die **Gees** is dit duidelik dat die charismatiese, feministiese en bevrydingsteologie nie reduksionisties teenoor mekaar gestel moet word nie, maar dat almal bepaalde Bybelse dimensies van die wet en Gees opneem en in die moderne wêreld radikaliseer. Indien die bewegings dit sou regkry om nie die Gees reduksionisties as absoluut assosiatief of sistemies te verstaan nie, maar albei dimensies saam te dink, sal dit moontlik wees om die bevrydingswerk van die Gees binne 'n moderne sekulêre kulture te kommunikeer.

4.3.6 Resultate

Welker se ontwikkeling van die verhouding tussen die persoon van Christus en die persoon van die Gees hou die sleutel om sy reaksie teen ons toenemende postmoderne abstraksies van die self en gemeenskap wat die illusie skep van eenvoudige toegang tot geregtigheid en versoening binne samelewings soos die Bybelse tradisies daarvan praat, te verstaan. Welker se verstaan van die verhouding tussen Christus en die Gees maak dit moontlik om ons sosiale wêreld as kompleks en multisistemies te legitimeer. Volgens Welker is ons samelewing kompleks met 'n verskeidenheid van sentrums van mag in die politiek, regte, massamedia, ekonomie, ens. gesentreer, en daarom is eenvoudige sosiale transformasie vir hom 'n illusie. Die bande van gevangenisskap en hulpeloosheid waarbinne moderne samelewings hul bevind is dus vir Welker 'n werklikheid.

Volgens Welker word Christus in sy missie deur die Gees geïnstalleer en nie deur 'n ander publieke sfeer wat die dien van sy eie belange op die oog het nie. In lyn met die messiaanse draer van die Gees voltrek Jesus ook nie sy missie deur tradisionele politieke en morele strategieë nie, maar deur magteloos aan die kruis te sterf. Op grond van Jesus se kruisdood en opstanding word 'n **alternatiewe publieke sfeer** gevorm wat van geregtigheid en barmhartigheid getuig soos wat dit in die wet vervat is. Hierdie alternatiewe publieke sfeer staan as die kerk bekend.

Die feit dat die Gees die resonansiesfeer van Christus is, wat universeel, maar konkreet en divers oor die aarde uitgestort is, beteken dat die Gees deels die sleutel tot die eenheid en integrasie oor die grense wat mense verdeel, byeen hou. Die Gees ignoreer egter nie die geslags-, ouderdoms-, klas- en rasverskille tussen mense nie. Die Gees legitimeer dit, maar wil beperkende ongeregthede openbaar en verwyder. Welker is in al sy werke daarom ook hoog sensitief in sy taalgebruik teenoor sosiaal onderdrukte groepe in ons samelewings (veral vroue). Welker is oortuig dat die Gees in al ons **spesifieke en diverse netwerke van lewe** betrokke is en oral oor besig is om omgewings van verlossing en vryheid te skep. Die bevryde omgewings wat die Gees skep moet egter nooit verwar word met die skep van 'n globale moraliteit in postmoderne samelewings wat poog om al die probleme van die moderne wêreld op te los nie. Die werking van God se Gees is dus konkreet en multi-sistemies.

Welker is vol hoop dat die Gees steeds nuwe moontlikhede van geregtigheid en barmhartigheid in die wêreld, oopbreek. Dit is op dié punt waar Welker Jesus se eksorsisme, en die kerk se geloof dat ons van die bose verlos kan word, uiters kreatief benut. In die proses van bevryding skep die Gees moontlikhede vir nuwe lewe en gemeenskap waar daar geen moontlikhede was nie. In sy boek *Gottes Geist* (of *God se Spirit*) praat Welker nog nie op 'n uitgebreide wyse van 'n realistiese eskatologie nie, maar in van sy latere artikels doen hy dit wel.⁴⁴ Volgens Welker is God se Gees steeds besig om nuwe moontlikhede van verlossing en bevryding in die wêreld te benut. God se Gees hou ons verwagting op 'n toekoms lewend en maak konkrete transformasie hier en nou moontlik. Die eskatologie raak toenemend in Welker se werk belangrik, omdat die teologie die opdrag het om ander wetenskappe te help om te onderskei tussen goeie en slegte vorme van pluralisme.

4.4 DIE KERK AS ASSOSIATIEWE EN SISTEMIESE GEMEENSAP

4.4.1 Inleiding

Tot sover is geargumenteer dat Welker se verstaan van die wet dit moontlik maak om die meer universalistiese teorieë wat 'n dialogiese posisie tussen die kerk en moderne samelewings voorstaan, te waardeer, maar ook te kritiseer. Welker se verstaan van die wet maak dit moontlik om die insigte en navorsingsresultate van onder andere denkers soos Whitehead, Luhmann, Habermas, Polkinghorne, Tracy en Assmann vrylik in sy eie projek te waardeer. Vanweë die ideologiese werking van die sonde is dit egter so dat kennis van die wet altyd beperk is en dat die teologie vanuit die perspektief van die evangelie (die bevrydende werk van

⁴⁴ Sien M. Welker *Resurrection and Eternal life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality and His Glory.* in *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology* in: J. Polkinghorne and Michael Welker (2000c:279-289) en *Theologie im Öffentlichen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften? Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und Erneuerung der Kirche* (2000d:51-61).

die Gees) 'n verdere kritiese opdrag in verhouding met ander wetenskappe het, naamlik om te probeer uitmaak of kennis werklik skeppingskennis, geloofskennis of Godskennis is.

'n Mens sou kon sê dat kennis egte kennis is indien die assosiatiewe en sistemiese interafhanklikheid en openheid van die verskillende skeppingsfere "ingesien" en geregtigheid terselfdertyd gehandhaaf word. Welker se verstaan van die **evangelie** (Gees) maak dit dus moontlik om teorieë wat die **unieke, partikuliere** en onderskeidende bydrae van die kerk en die teologie in die publieke sfeer van samelewings vashou, ook te waardeer. Die kerk as liggaam van Christus wat deur die Gees die opstandingswerklikheid van Christus mede-konstitueer, is vir Welker as sodanig 'n pluralistiese skepping.

Vervolgens sal aangetoon word hoe Welker die posisie van die kerk as assosiatiewe en sistemiese gemeenskap binne die magskringloop van moderne samelewings, in onderskeiding van Habermas en Luhmann, verstaan (afdeling 4.4.2). Die kerk is vir Welker as liggaam van die opgestane Christus 'n pluralistiese gemeenskap wat in lyn met die intensies van die wet tussen subjektivistiese en monohiërgiese samelewingsvorme kan deurstuur (afdeling 4.4.3).

Die pluralistiese karakter van die kerk word nêrens mooier geïllustreer as deur die viering van die nagmaal nie (afdeling 4.5). Hoewel Welker self nog nêrens in sy werk die verband in sy werk lê nie, sou 'n mens kon sê dat die viering van die nagmaal vir Welker op die vlak van die kultiese wette lê. Die nagmaal hou die pluralistiese identiteit van die kerk in stand en voed 'n etos van pluralisme in die wêreld. 'n Mens sou die nagmaal by Welker **eerstens** kon interpreteer as 'n assosiatiewe tafelgemeenskap (subjektief), maar **tweedens** ook 'n kompleks-gestruktureerde simboliese maaltyd (objektief) (afdeling 4.5.1), wat te midde van die gebrokenheid van sonde die teenwoordigheid van die gekruisigde, opgestane en komende Christus bemiddel (afdeling 4.5.2) wat van die nagmaal nie alleen 'n kultuurvormende krag in die wêreld maak nie, maar die universele kerk van alle tye en alle wêrelde teenwoordig stel, om so uitdrukking te gee aan die hemelse heerlijkheid, of kennis van God in die publieke sfeer van samelewings (afdeling 4.5.3).

4.4.2 Die kerk binne die spanningsveld van pluralisme

4.4.2.1 Pluralisme en die magskringloop van moderne samelewings

Nêrens anders gee Welker 'n helderder uiteensetting van sy verstaan van die kerk as pluralistiese gemeenskap binne die magskringloop van moderne samelewings, as in sy artikel "... And also upon the menservants and the maidservants in those days will I pour out my Spirit: on pluralism and the promise of the Spirit (1995a).⁴⁵ In die artikel sluit Welker nou aan by 'n diskussie wat Francis Schüssler Fiorenza en David Tracy met Jürgen Habermas gevoer het oor

⁴⁵ Die artikel is ook vertaal en opgeneem in Welker se *Kirche im Pluralismus* (1995e:11-36).

Habermas se onsensitiwiteit teenoor religieuse en estetiese simbole in sy hantering van pluralisme. Welker neem Tracy en Fiorenza se kritiek teen Habermas, naamlik dat hy nie die kerk adekwaat of genoegsaam verreken binne sy karakterisering van "civil societies" nie, ernstig op. Welker wil die kritiek verreken en verbreed en in die proses die **unieke** en onderskeidende posisie wat die kerk as pluralistiese gemeenskap binne moderne samelewing kan beklee, aantoon.

Welker (1995a:50) vra die vraag hoe die veelheid of verskeidenheid van samelewingsvorme wat wissel van bloot-naas-mekaar-bestaan, tot formeel georganiseerde klasstrukture in ons samelewings kan groei tot 'n pluralistiese samelewing? Volgens hom is dit veral die Noord-Amerikaanse samelewing wat alreeds vanaf 1970 begin insien het dat individualisme aanleiding gee tot bisarre samelewingsvorme, en dat individualisme nie immuun is teen homogenisering en konformisme nie. Mettertyd is meer belowende definisies op die tafel geplaas met die suggestie dat 'n pluralistiese samelewing 'n gemeenskap is wat uit 'n differensialiteit van gemeenskappe opgebou is (Welker 1995:50).

Soos reeds in **hoofstuk 1** aangetoon, verstaan Welker die taak van pluralisme teenoor vae "pluraliteit" en individualisme om 'n multi-hoeveelheid van onderskeidende subkulturele gemeenskapvorme, norme en morele kodes met die sosiale vorme en norme van die hele samelewing te verbind. Nie alleen moet die verskeidenheid van onderskeie subkulturele vorme van gemeenskap, norme en morele kodes met die oorkoepelende politieke, wettiese en ekonomiese vorme van die samelewings versoen word nie, maar moet die oorkoepelende sisteme so gestruktureer word dat verskeidenheid en differensialiteit versterk en gevoed word.

Volgens Welker (1995e:51) is pluralisme as samelewingsverskynsel vanaf die tagtiger jare in Amerika en Europa al meer as feit aanvaar. Terselfdertyd het studies rondom die invloed van die massamedia begin uitwys dat pluralisme 'n baie brose sosiale prestasie is wat maklik deur monohiërargiese sisteme ondermyn kan word.⁴⁶ Omdat die kwaliteit van demokratiese politiek en die vryheid van menslike lewe op 'n etos van pluralisme rus word al meer gevra hoe pluralisme in moderne samelewings gevoed en gekoester kan word.

Demokratiese politiek kan alleen gewaarborg word binne samelewings wat die kondisies vir 'n pluraliteit van politieke invloede skep, terwyl dit 'n veelheid van vrye assosiasies gewaarborg word. Hierdie vrye assosiasies staan in resente sosiologiese literatuur bekend as "civil society" (Zivilgesellschaft) of meer akkuraat as siviele-samelewing assosiasies (zivilgesellschaftliche Assoziationen). Hoewel hierdie assosiasies in wedersydse relasie met die staat, regsisteem, die mark, massamedia en ander funksionele sisteme staan, moet die versoeking volgens

⁴⁶ Welker (1995a:51) verwys hier met groot waardering na die werk wat Jürgen Habermas rondom die invloed van sisteme soos die massamedia op die samelewing het, gedoen het. Sien Habermas se boek, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1990) en *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992).

Welker weerstaan word dat die vrye assosiasies deur funksionele sisteme ingesuij en getransformeer word. Dié samelewingsgroepe moet bewus wees van die verskil tussen funksionele sisteme (regs-politieke, ekonomiese en massamedia) en hulle eie unieke karakter en vorm. Die ironie is daarom volgens Welker dat die sogenaamde siviele gemeenskappe (kerke, politieke partye, vakbonde, belangegroepe) ook daarin geïnteresseerd is om oorkoepelende invloed oor die verskillende sosiale sisteme uit te oefen.

Hoewel die instandhouding en differensiasie van funksionele sisteme belangrik is vir die siviele gemeenskappe binne samelewings, is hulle ook in die kwalitatiewe transformasie van dié sisteme geïnteresseerd. Die behoefte na transformasie ontstaan omdat die verskillende assosiatiewe gemeenskappe elkeen sy verstaan van die reg, etiek, van 'n goeie lewe, ens. wil bevorder. Volgens Welker (1995a:51) is die instandhouding van die funksionele sisteme in hul diversiteit 'n noodsaaklike voorwaarde vir assosiatiewe gemeenskappe en is die variasie en diversiteit van siviele gemeenskappe ook nie onderhandelbaar vir die voortbestaan van moderne samelewings nie.

Pluralisme het daarom volgens Welker die taak om drie verskillende tipe verskille in stand te hou en te voed, naamlik: die verskille tussen funksionele sisteme (politiek, regte, ekonomie, media, ens.); die verskille tussen die siviele-samelewings assosiasies (kerke, politieke partye, vakbonde, belange groepe) en uiteindelik ook die verskil tussen funksionele sisteme en siviele samelewings assosiasies. Alleen deur die doelbewuste kultivering van die verskille kan die kringloop van mag binne ons samelewings 'n lewe van respek en vryheid (soos deur die Gees bedoel) waarborg.

4.4.2.2 Habermas en die bedreiging van pluralisme in moderne samelewings

Om bogenoemde verskille te tolereer en doelbewus te kultiveer, is geen eenvoudige saak nie. Natuurlik gun die meeste mense wat aan kerke, politieke partye of belangegroepe behoort, aan ander mense die vryheid om aan ander kerke, partye of groepe te behoort en om die doelstellings van hul eie siviele assosiasies te versterk en te bevorder. Terselfdertyd kla mense oor die verskille tussen kerke en politieke partye wat aanleiding gee tot konflik en twis. Mense in spesifieke siviele assosiasies is dikwels ongelukkig dat ander siviele assosiasies nie die relasie van "difference" met ander funksionele sisteme kultiveer soos wat hulle dit doen nie. Die feit dat sekere belangegroepe deur besigheidsbelange korrupteer, die onverskilligheid van politieke partye teenoor die algemene welsyn van samelewings, die uitputting van die regsisteem, en die misbruik van mag binne moderne samelewings, is vir Welker alles tekens dat die differensiële relasies van pluralisme nie gehandhaaf word nie.

Waarom die verskille en spanninge tussen 'n veelheid van siviele samelewings en funksionele sisteme so belangrik in samelewings met 'n pluralistiese tekstuur? Volgens Welker wens almal van ons om lede van 'n kerk te wees met 'n sterk publieke resonansie, of 'n politieke party wat

altyd wen, of 'n belangegroep wat hul sin kry en grense verskuif. En dit mag en kan baie goed wees vir die samelewing in sy geheel. Terselfdetyd raak die meeste mense egter met reg senuweeagtig deur die oorweldigende mag wat populêre bewegings deur 'n oppervlakkige beïnvloeding van die massas in samelewings kan verkry. As lede van 'n pluralistiese kultuur wil mense die versekering hê dat 'n homogene etos en 'n hoogs geïdeologiseerde stel doelwitte, nie die verskille tussen siviele samelewings sal vernietig nie.

Indien die verskille tussen siviele assosiasies opgehef word, is dit nie lank voordat die ander verskille volgens Welker ook bedreig word nie. So 'n beweging sal die sosiale funksionele sisteme met ongeëwenaarde mag probeer verenig. Die funksionele sisteme, by name die politiek en massamedia wat absoluut van sosiale resonansie afhanklik is, sal geen ander keuse hê as om so 'n beweging te akkommodeer nie. Die politiek en massamedia sal uiteindelik die sisteme word waardeur so 'n beweging sy sosiale resonansie versterk. En volgens Welker leer die moderne geskiedenis dat dit nie lank sal neem voordat die juridiese sisteem bepaalde kompromieë sal aangaan nie. Die verlange na vereniging van siviele assosiasies is volgens Welker dus misplaas:

The yearning for movements of "social unification" is therefore misplaced. As against such movements, pluralism requires a special discipline. It needs, on the one side, to work towards the universal achievement of an ethos that will be acknowledged as right, good and true, and on the other side it needs to protect, and wherever possible nourish, the interest in alternative goals and aspirations. This discipline would owe much to the pursuit of completeness and truth ingredient in the will to communication and discourse. The mentalities and social spheres which are fundamental to pluralism arise out of a readiness, accompanying all assertions and transactions, to persuade by means of conversation and argument, and to be persuaded and instructed by a better argument. Wherever this quality of persuasive speech and argumentation is absent, the civil society foundations of pluralism will disappear (Welker 1995a:54).

In plaas om te strewe na sosiale unifikasie vra die etos van pluralisme eerder dat daar na die universele goedheid van die hele samelewing gestreef word, terwyl verskillende partikuliere waardes en norme van verskillende gemeenskappe beskerm en versterk word. Pluralisme in die publieke sfeer vra dus 'n ingesteldheid waarin mense oop is om deur 'n beter argument oortuig te word.

Die siviele assosiasies van pluralisme word nie alleen deur die **populêre konsentrasie van mag**, die depressiewe onderdrukking deur die diktatorskap van die massas of ander totalitêre bewegings bedreig nie, maar kan ook gekorrupteer word deur **epidemiese egoïsme, roetine en konformerings**. Hier sluit Welker aan by Hannah Arendt wat baie skepties is dat ons massa-samelewings enigins pluralisme kan tolereer. Sy vrees dat die publieke sfeer van samelewings kan ingee aan die vervelige tussenspel tussen administrasie en prosedures.

In aansluiting by Habermas glo Welker dat die etos van pluralisme ook op 'n **derde** wyse in samelewings bedreig word. Selfs al slaag samelewings daarin om die pluralistiese tussenspel

tussen die siviele assosiasies te beskerm teen popularisme, teen die tirannie van die massas en totalitarisme, beteken dit nog nie dat die etos van pluralisme sal slaag nie. Samelewings moet ook rekening hou met **die vernietigende suigkrag van funksionele sisteme**. Daar is 'n verskeidenheid van wyses hoe die verskille tussen vrye kommunikasieprosesse, siviele assosiasies en funksionele sisteme opgehef kan word. Habermas spreek keer op keer die vrees uit dat funksionele sisteme en vrye assosiasies in mekaar kan opgaan. Die gevaar bestaan volgens Habermas dat die veranderende relasie tussen die elektroniese media en moderne samelewings die sterkpunt van siviele assosiasies kan vernietig. Deur die seleksie en repressie van temas, die skep van die illusie van kommunikasie en partisipasie, druk die massamedia 'n bepaalde magsstruktuur op die publieke sfeer af (Welker 1995a:55).

4.4.2.3 Kritiek op Habermas se diagnose: Tracy, Fiorenza en Welker

Welker stem saam met Habermas se analyses rondom die weerloosheid van pluralisme binne die magskringloop van moderne samelewings. As teoloog is hy oortuig dat nòg Luhmann, nòg Habermas uitputtend praat oor die kompleksiteit van sistemiese en assosiatiewe relasies binne ons samelewings. Volgens hom verstaan Luhmann die sistemiese magsposisie van die kerk binne pluralistiese samelewings verkeerd, terwyl Habermas 'n blindokol het oor die rol wat die kerk en religie binne samelewings speel. Terwyl Luhmann meen dat die kerk steeds streef na totalitêre mag, misluk Habermas weer om die kerk genoegsaam van ander siviele assosiasies te onderskei. Welker stel sy kritiek soos volg:

The complexity of associational relationships, in my opinion, has yet been fully illuminated neither in systems theory nor in the theory that Habermas has developed. This problem, again, is connected with a certain blindness, an insufficiency in the account Habermas provides of the role of the churches and of "the function of religion". Systems theory in fact despair over the code of the putative function-system that "religion" seeks, and Habermas fails to distinguish the church, which he identifies as a civil-society association, from other such associations (1995a:55).

Welker vind dit humoristies dat Habermas die kerk gelyk stel aan debatsverenigings, stokperdjieverenigings, en sportklubs. Vir Welker dui dit op 'n groot tekortkoming op die wyse waarop Habermas se teorie van siviele assosiasies ontwikkel het. Dit dui vir hom op 'n onvolkome verstaan en representasie van siviele assosiasies en 'n onsensitiwiteit teenoor die krag van simbole in die aktivering van vrye kommunikasie:

A few self-styled intellectual critics of the church might find it amusing to see in Habermas's listing of civil-society associations the churches ranged alongside debating clubs, hobby organizations, and sports clubs. In fact these listings also betray an important deficiency in the care with which the theory has been developed. They point to an unsatisfactory understanding and representation of civil society, and to an insensitivity to power of symbols in the activation and direction of free communication ... (1995a:56).

Welker sluit hom by David Tracy en Schüssler Fiorenza se kritiek op Habermas aan in 'n poging om tot 'n beter verstaan te kom van die rol wat kerke binne 'n pluralistiese sosiale konteks kan speel. Tracy wys daarop dat Habermas se verstaan van assosiatiewe gemeenskappe steeds tipiese vooroordele van die modernisme dra. Die tegnokratisering van die publieke sfeer, wat so goed deur Habermas geanaliseer word, hang in die modernistiese denke ten nouste saam met die marginalisering van kuns en die privatisering van religie.⁴⁷ Tracy identifiseer volgens Welker 'n baie belangrike tekortkoming in Habermas se teorie van estetiese en religieuse fenomene in die proses van kommunikasie. Tracy vind dit intellektueel en sosiologies jammer dat Habermas religieus geïnspireerde sosiale bewegings en innoverende teologiese diskoerse grootliks ignoreer.⁴⁸ Habermas hou ook nie rekening met die publieke karakter van simbole in sy beskouing van religie en kuns nie. Volgens Tracy kan die spore van rasionaliteit in die westerse wêreld nie verhelder of gekommunikeer word sonder 'n verwysing na religie en kuns nie.

Volgens Welker hang Habermas se presensie en verstaan van die relasie tussen vrye gemeenskaps-assosiasies ten nouste saam met sy blindheid rondom die rol van religie in moderne samelewings. Hy wys saam met Tracy daarop dat Habermas die fundamentele regenerering van siviele gemeenskappe misreken en probleme het om werklik 'n pluralistiese kultuur te bevestig. Saam met Tracy kritiseer hy Habermas se opvatting van 'n deursigtige versameling van siviele gemeenskaps-assosiasies in 'n burgerlike samelewing as **selfmisleiding** ten opsigte van die westerse middelklaskultuur en rasionaliteit. Dit kan maklik 'n rasionaliteit regverdig wat nie werklik verskille soek, bevestig, versterk of tolereer nie. Tracy konkludeer dat Habermas se opvatting van siviele gemeenskappe die dilemma van die modernisme deel, naamlik om vorme van kommunikasie te vind wat tegelyk verskille en ooreenkomste respekteer (Welker 1995a:57).

The notion of a diffuse ensemble of associations in civil society involves a self-deception on the part of middle-class culture and reason, and easily justifies a rationality, which does not straightforwardly seek, strengthen, or tolerate genuine difference. In passing, Tracy also mentions feminist criticism of Habermas. Tracy's concluding judgement is that the vague concept of civil-society associations shares in large measure the dilemma of the modern, that [it is] partly a dilemma to find forms of communication which respect differences as much as commonalities (Welker 1995a:57).

Fiorenza deel en verbreed die kritiek van Tracy. Albei reken Habermas het glad nie kennis geneem van die transformasie van kerke in moderne samelewings en die rol wat kerke in die

⁴⁷ Welker (1995a:65) verwys hier na Tracy se artikel, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, in Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza, eds., *Habermas, Modernity, and Public Theology* (1992:19-42).

⁴⁸ Tracy noem op die punt verskillende debatte op. Hy dink aan die bespreking van die betekenis van mites (Eliade), simbole (Ricoeur), neo-klassieke metafisika (prosesdenke) en die konsepsies van multikulturele en interreligieuse dialoog (Geertz, Panikkar & W.C Smith) (Welker 1995e:25).

publieke sfeer speel nie. Welker argumenteer saam met Fiorenza dat Habermas geen voldoende institusionalisering vir sy diskursiewe etiek het nie. **Fiorenza en Welker pleit vir konkrete diskursiewe gemeenskappe wat geregtigheid binne samelewings, institusionaliseer:**

He (Fiorenza) believes that the churches as communities of interpretation of the substantial normative potential of their religious tradition can provide such institutional site ... Fiorenza concludes with a plea that the churches become communities for public discourse on "questions of justice" (Welker 1995a:57).

Beide pleit dat kerke in die publieke sfeer **die vraag na geregtigheid** moet opneem. Die kerk as liggaam van Christus is vir Welker by uitstek die gemeenskap in moderne samelewings wat hieraan moet uitdrukking gee. Die vraag wat Welker wil beantwoord is op watter basis kerke hierdie rol kan vervul? Welker meen dat die kerk oor bepaalde simbole beskik wat sensitief is vir "difference", en wat die tema van geregtigheid binne die publieke sfeer van samelewings kan vra:

On the basis of their spiritual foundations, the churches might carry forward symbols and encourage, a discourse that is sensitive to differences, that strengthens the culture of pluralism, raises the level of discourse and thereby brings the complex thematic of justice back into the discussion ... (Welker 1995a:58).

Vir Welker is dit natuurlik die simboolkompleks van **wet en Gees** in die Christendom wat op 'n kulturele vlak verhit moet word om 'n bydrae te maak tot die diskoers van geregtigheid en die kweek van 'n etos van pluralisme. Soos reeds in dié hoofstuk aangetoon is, streef die Gees nie na 'n homogene of homogeniserende eenheid nie, maar na 'n gedifferensieerde eenheid in die skeppingsmatige werklikheid. In die sogenaamde eenheid van die Gees is daar 'n krag aan die werk wat onregverdige verskille beveg, en kreatiewe differensiasie en kreatiewe kompleksiteit in die skepping ondersteun (Welker 1995a:59).

Dit is veral Welker se verstaan van die verhouding tussen die persoon van die Gees en die persoon van Christus wat 'n besondere en unieke rol aan die kerk as liggaam van Christus in die wêreld beteken. Die feit dat die Gees geen punt van selfreferensie het nie, maar as resonansiesfeer of publieke persoon van Jesus Christus bestaan, beteken dat Welker van die Gees praat as die **pluriforme eenheid** van relasies met Jesus Christus wat deur gelowiges gekonstitueer word. Gelowiges **is** deur die Gees die opgestane liggaam van Christus in die wêreld. Dit beteken dat die kerk as gemeenskap wat deur die Gees in die kruisdood en opstanding van Jesus Christus deel, vir Welker tegelyk 'n baie konkrete en universele gemeenskap konstitueer, wat hy met die plaaslike en ekumeniese gestalte van die kerk in die wêreld verbind. In terme van die debat ten opsigte van die assosiatiewe gemeenskappe en funksionele sisteme kan gesê word dat Welker se verstaan van die kerk as liggaam van Christus vir hom bestaan as die institusionalisering van geregtigheid, barmhartigheid of medelye en kennis van God in die publieke sfeer.

Die tussenspel tussen die **sistemiese en assosiatiewe** dimensies van die kerk verbind Welker met die ekumeniese en plaaslike karakter van die kerk. Kerke kan na Welker se insig binne die magskringloop van pluralisme binne moderne pluralistiese samelewings reg laat geskied aan die sistemiese en assosiatiewe dimensies van sosiale samelewingsvorme. Die ekumeniese kerk wat in alle tye en dele van die wêreld funksioneel-pluralisties in verskeie geloofskonfessies differensieer, word volgens Welker weekliks in miljoene plaaslike assosiasies, deur die konsentrasie op die Woord en sakramente vernuwe. Hy stel die tussenspel tussen die ekumeniese kerk en die plaaslike gemeente teenoor die tradisionele hiërargiese of kongregasionalistiese verstaan van die kerk.

In die volgende afdeling sal aangetoon word hoe Welker die konsep "liggaam van Christus" as pluralistiese gemeenskap tussen funksionele sisteme en assosiatiewe gemeenskappe sistematies-teologies ontwikkel.⁴⁹ Daar sal aangetoon word dat die kerk vir Welker as liggaam van die gekruisigde en opgestane Christus beteken dat die kerk (net soos Israel in die viering van die kultiese wette) 'n gemeenskap is met 'n **komplekse sosiale identiteit** wat aan die een kant bewus is van die katastrofiese karakter van die sonde, maar aan die ander kant ook gestalte wil gee aan die geregtigheid van die opgestane en komende Christus in die wêreld. Welker interpreteer in die artikel die uitdrukking "Seun van die mens" om uitdrukking te gee aan die spanning tussen die partikuliere en onvoorstelbare universalistiese hemelse karakter van die kerk in die wêreld. Aan die einde van die artikel maak Welker ook 'n paar praktiese voorstelle oor hoe die kerk as liggaam van Christus beter uitdrukking kan gee aan die geregtigheid wat hoort by kinders van God.

4.4.3 Die kerk as liggaam van Christus

Met die konsep van die kerk as liggaam van Christus wil Welker weg beweeg van 'n moralistiese verstaan van die kerk wat gewoonlik tot een van twee abstraksies lei. Òf die kerk word verstaan as die abstrakte heerskappy van Christus (monohiërargies) òf as 'n vae, onduidelike eenheid tussen gelowiges in Christus (relatiwisme). Die kerk is vir Welker die liggaam van Christus:

Die Kirche ist Leib Christi, d.h. sie ist Leib des Gekruizigten, des Auferstandenen, des erhöhten Menschensohnes, der "nicht ohne Seinen" ist. Christus ist nicht ohne die Seinen, wie die Reformatoren klar formuliert haben und wie auch vom späten Barth bis hin zu vielen Befreiungstheologien immer wieder betont wird (1995e:105).

⁴⁹ Van al die verskillende afdelings van die dogmatiek het Welker nog die minste gepubliseer oor die ekklesiologie. Dit wil ook nie lyk of hy gou daarby gaan uitkom in sy teologiese projek nie. Op die stadium konsentreer hy veral op die Christologie, waarna hy verder wil reflekteer en skryf oor die skepping. Die volledige oorsig oor Welker se verstaan van die kerk in 'n pluralistiese samelewing is op die stadium sy boek, *Kirche im Pluralismus* (1995e).

Die kerk as liggaam van Christus beteken dat die kerk die liggaam van die gekruisigde, opgestane en verhoogde Menseseun is, wat nie sonder syndes bestaan nie. Die feit dat Christus nie sonder syndes is nie, beteken dat Christus nie sonder manlike en vroulike getuies is nie. Die beteken nie vir Welker dat Christus se teenwoordigheid volledig van mense afhanklik is nie. Die openbaring van Christus is nie afhanklik van een bepaalde kerk, een bepaalde tyd, een bepaalde gemeenskap of selfs een bepaalde wêreld nie. Christus kan nie vernietig en sy teenwoordigheid kan nie opgelos word deur 'n bepaalde groep liefdelose mense nie, hoewel sulke mense die lewende en kragtige openbaring van Christus kan verhinder. Die koms van God se koninkryk is vir Welker dus nie alleen 'n subjektivistiese gebeure nie. God se koninkryk is vir Welker besig om op 'n poli-kontekstuele wyse, d.w.s op 'n diversiteit van maniere, ook buite die kerk om, in die skepping te "emerge".⁵⁰

⁵⁰ Ook die aanbreek van God se koninkryk moenie in subjektivistiese of objektivistiese kategorieë gedink word nie. Vir Welker het ook die koms van God se koninkryk 'n poli-kontekstuele, wordende of "emergent" karakter. Vir 'n uiteensetting van Welker se poli-kontekstuele verstaan van die aanbreek van God se koninkryk sien sy artikel, *The reign of God, Theology Today* (49) (1992:500-515). In die artikel waarin Welker die verband tussen die komende ryk van God en die wet duidelik maak, vra hy ook die vraag na die status van God se koninkryk in die wêreld. Uiteindelik het die ryk van God vir Welker 'n wordende karakter wat hy met die konsep "emergence" beskryf. Wat presies is die status van die ryk van God? Is dit 'n *realiteit* wat met sintuie ervaar kan word? Of dui dit op 'n *ideaal* wat kragte ontsluit en nuwe vorm aan menslike ervaring en lewe gee? Vir Welker is dit belangrik om die verskraalde inhoud wat in die verlede aan die ryk van God gegee is te oorskry. Op 'n sistematiese vlak is daar en word daar steeds op 'n òf - òf basis oor die demonstrasie van God se krag gedink. Die historiese ontwikkeling van die konsep "ryk van God" leer ons dat die ryk van God is òf 'n teenswoordige òf toekomstige werklikheid. Die ryk van God is òf immanent òf transendent. Die ryk van God is òf intern òf ekstern ervaarbaar. Die teenstellings hede-toekoms, immanent-transendent, intern-ekstern het histories 'n groot rol in kerk en kultuur gespeel. Welker toon in die artikel baie mooi aan hoe die verstaan van die ryk van God op verskillende tye in die epog van die westerse kerk en kultuur verskillende vorme aangeneem het. Die verskillende standpunte oor die ryk van God het Christelike aanbidding, die persepsie van die self en wêreld ingrypend beïnvloed. Dit het nie alleen vorme van eskatologiese ordes, maar ook religieuse en sekulêre moraliteit, politieke ideologieë en die verloop van die geskiedenis beïnvloed. Vir Welker is God se ryk tegelyk 'n toekomstige en teenswoordige, immanente en transendente, 'n interne en eksterne werklikheid is. Vir Welker is die ryk van God in 'n proses van verskyning of wording (*emergence*). Welker verduidelik die konsep "emergence" met die stelling: **"Die geheel is meer as die som van die dele daarvan."** Met die stelling gryp Welker weer eens terug na Whitehead se komplekse werklikheidsbeskouing wat die werklikheid verstaan as opgebou uit komplekse *relatiewe-gehele*. Met dié begrip wil Welker inhoud gee aan die sogenaamde ontwykende "meer" wat geskep word uit die saamhang tussen die dele van die geheel.

Met die begrip "emergence" wil Welker veral aantoon dat die aanbreek van God se ryk 'n komplekse gebeure is wat tegelyk konkreet is, maar wat nie eenvoudig in tyd of ruimte gelokaliseer kan word nie. Die wording van God se koninkryk gaan vir Welker oor die verandering van betekenis-gehele wat 'n nuwe "meer" produseer, terwyl geskuif word aan die onderlinge dele van die geheel. Met die term "emergence" wil Welker ons dwing om relativisties oor God se koninkryk te dink sonder om in relativisme te verval. Om relativisties te dink vra na die vermoë om twee of meer koherente patrone van entiteite of gebeure te kan vergelyk in terme van veranderde konfigurasies wat lei tot sogenaamde nuwe gehele van betekenis (1992e:509). Die begrip "emergence" vra dat drie verskillende konfigurasies, naamlik die wederkerige interkonneksie van idees, die wederkerige interkonneksie van gebeure en die wederkerige interkonneksie van mense, byeen gehou moet word. Welker illustreer prakties aan die hand van die probleem van buitelande vlugteling in Europa, hoe klein veranderinge in die onderlinge verhoudings telkens gelei het tot 'n nuwe verstaan van die geheel. Aanvanklik is die akkommodasie van vlugteling in Duitsland beskou as die beskerming van die armes en die integrasie van minderhede. In

Die lede van die liggaam van Christus vorm ("bilden") nie 'n homogene Here in die wêreld nie. Die lede van die liggaam eksisteer veel meer in samehang met 'n verskeidenheid van gawes en kragte in skeppingsmatige differensialiteit. In die vrugbare samespel word 'n verskeidenheid van kragte en gawes lewend. Vir Welker beliggaam die veelheid en differensialiteit van die liggaam van Christus nie enige heerskappy- of diensbaarheidsidee of enige lydings- of navolgingsidee nie. Die liggaam van Christus beliggaam die gekruisigde en opgestane Christus wat die ryk van God aankondig en vir lydende mense konkrete bevryding bring.

4.4.3.1 Die liggaam van Christus as Gekruisigde

Die kerk wat haarself verstaan as liggaam van Christus as die gekruisigde, weet volgens Welker dat sy van 'n publieke katastrofe kom en dat sy vanuit 'n openbaar geworde chaos nuut geskep is. Dit is volgens hom noodsaaklik dat as die kerk uitdrukking wil gee aan God se geregtigheid, medelye en waarheid, om te erken dat die kerk in die naam van religie in die naam van politiek, in die naam van die openbare moraal en mening, in die naam van jудаïstiese en romeinse reg Christus gevange geneem, veroordeel en gedood het. In die aanvang en sentrum van die kerk van Christus staan die verraad en die oordeel oor alle religieusiteit, politieke geregtigheid en moraliteit. Alle verlange na sterke orde, na heerskappy en alle selfverlossingsideologie staan onder die oordeel van die kruis.

Welker se interpretasie van die kerk as die liggaam van die gekruisigde beteken dat hy doelbewus wegbeweeg van 'n tradisionele Protestantse individualistiese sondebegrip. Teenoor 'n individualistiese sondeverstaan wil Welker die kruis plant midde die veelvoudige publieke sinismes en hulpeloosheid, relatiwismes en publieke resignasie, kenmerkend van ons kultuur. Die kerk ontspring in 'n situasie waar alle sinismes en relatiwismes op 'n radikale wyse ontbloom, maar terselfdertyd ook gebreek is. Die kerk word gebore in 'n situasie wat skepties, krities en in

terme van teologiese taal was dit 'n kwessie van die nakoming van die barmhartigheidswette. Tog toon nuwe politieke ontwikkelinge dat nuwe vorme van persepsies besig is om vorm aan te neem (te "emerge") en dat mense hoe langer hoe meer die instroming van politieke vlugtlinge as 'n lewensbedreiging sien. Vanuit 'n teologiese hoek beskou, neem die probleem volgens Welker (1992e:510) 'n kultiese dimensie aan. Die konstruksie van mense se werklikheid is nou self op die spel. Indien dit 'n korrekte beskouing is kan 'n sistematiese toename in brutaliteit, 'n onrealistiese relasie tot die self en wêreld, en korresponderende politieke en sosiale konflik voorsien word. Vir Welker is een moontlike oplossing dat beide perspektiewe op die probleem van immigrante vasgehou word. Volgens hom sal dit mettertyd aanleiding gee tot die ontwikkeling van nuwe vorme van bemiddeling wat ten minste albei perspektiewe van die probleem oop hou. Dit vra ten minste die "emergence" van **nuwe kondisies van kommunikasie** wat die "emergence" van wedersydse getransformeerde stimulerende persepsies van die self en die werklikheid sal bewerk. Die ryk van God is vir Welker 'n wêreld-transformerende krag en 'n waarneembare realiteit, hoewel dit moeilik is om te omvat en te omskryf. Die ryk van God is in **'n proses van wording** insoverre dit aan mense altyd die nuwe uitdaging stel om die wedersydse relasies van vrye-selfonttrekking as onbeheerbare kwalitatiewe transformasie van konkrete lewenspatrone te verstaan. Mense aanvaar volgens Welker dié uitdaging moeilik en daarom word die vrye selfonttrekking van mense tot voordeel van ander, en ons eie vrye selfonttrekking tot voordeel van ons medemens meestal as 'n verrassende ervaring beleef wat geluk bring en besonderse krag uitstraal. Die vrye selfonttrekking van die self ter wille van die ander is 'n wonderlike krag in die wêreld wat gefikseerde selfpersepsies, vooroordele en valse selfbeelde korregeer.

'n gebroke verhouding met alle vorme van religieuse, regtelike, politieke, morele en alle vorme van selfgeregtigheid staan. Die kruis maak duidelik dat alle strewe na waarheid, reg, moraliteit en politieke lojaliteit gevaarlik en hulpeloos is. Die kruis dui op 'n skepsis, maar terselfdertyd barmhartigheid, 'n gebroke maar terselfdertyd 'n wakende verhouding tot die ordeningsmagte van die wêreld (Welker 1994d:109).

In die lig van die kruis word dit nie alleen duidelik hoe gevaarlik die beste menslike oriëntering en handelingsgrondslae is nie. In die lig van die kruis kan die rampspoedige en uitsiglose noodstand, wat blyk die wêreld in sy differensialiteit vashou, deurskou en opgeklaar word. Die openbaring van die kruis stel ons aan die een kant in staat om die katastrofiese sosiale en publieke verhoudinge waarin die wêreld haar bevind te ontbloot en te bekla. Die ekologiese krisis, die brutalismes van die ryker teenoor armer lande, die gevaarlike chauvismes en die aggressiewiteitspiraal van familieverhoudings word deur die kruis ontbloot, bekla, maar ook gered. Die God aan die kruis is vir Bonhoeffer, Barth en ook vir Welker die verkondiging van die reddende hulp van God (Welker 1995e:108).⁵¹

Die kerk is nòg rein nòg hulpeloos in die aangesig van die ellende van die wêreld. Op 'n bepaalde wyse is die kerk in die ellende van die wêreld verstik en weet sy van alle korrupteerbaarheid. Tog weet die kerk wat haarself as die liggaam van Christus die gekruisigde verstaan, **dat God in die moment van Godsverlatenheid teenwoordig** is. Die kerk van die kruis weet en bemiddel die wete dat God die nood, lyding, die doodsangs van mense nie vreemd vind nie, en dat God met boosheid en brutaliteit van mense vertrou is.

Die kerk as liggaam van die gekruisigde beteken dat die kerk nie menslike lyding en skuld verdring, herinterpreteer, of eensydig reduceer nie. Die kerk as liggaam van die gekruisigde Een kan die negatiewe in die gesig kyk. Die kerk kan te midde van fatalismes en sinismes in 'n tyd waarin daar na skyn verlossing gesoek word, die gevare van selfingevaarstelling waarneem. Die teenwoordigheid van die gekruisigde beteken dat die kerk 'n swaar spanning dra: die spanning van voortgesette verheldering en insig in die afgrondelikheid en die grootheid van nood enersyds, en andersyds die gebrokenheid en gevaar van alle middele om dié nood teen te gaan. Die kerk kan die spanning alleen hanteer omdat sy nie alleen in die aangesig van die kruis nie, maar ook in die krag van die opstanding leef (Welker 1995e:109).

⁵¹ Hoewel Welker (1995e:108) baie krities is teenoor wat hy Barth se "Ich-Du" teologiese vertrekpunt noem, is die snydende kritiese moment onderskeidend aan die kruisteologie van Luther en Barth se dialektiese teologie onderliggend in Welker se denkstruktuur vervat. Net soos Barth is Welker baie krities teenoor ideologieë en teologiese vertrekpunte **wat in abstraksie** van die aktuele self-openbaring van God gevorm word. Net soos Barth se dialektiese teologie staan die kruis van Christus radikaal teenoor enige menslike vorm van selfverlossing. In aansluiting by Bonhoeffer, Moltmann, Jüngel, Kitamori en bevrydingsteologiese bewegings, wil Welker die kruisteologie van die 20ste eeu herwaardeer. Welker siteer graag Bonhoeffer "*Nur der leidende Gott kann helfen!*" en probeer die vraag beantwoord waarom die lydende God nie 'n hulpelose God is nie? Op watter wyse kan 'n lydende God 'n kultuur vasgevang in hulpeloosheid help en bevry?

4.4.3.2 Die liggaam van Christus as die opgestane Een

Die kerk is nie alleen die liggaam van Christus die gekruisigde nie, maar bestaan ook as liggaam van Christus die opgestane Een. Daar is reeds daarop gewys dat die Bybelse getuienisse die opstandingswerklikheid tegelyk as 'n besonderse sintuiglike ("sinnfallige") ervaarbare werklikheid en as 'n verskyning hanteer. Die na-Pase Christus staan nie op om sy aardse lewe voort te sit nie. Daar is wel 'n bepaalde kontinuïteit tussen die opgestane Een en die voor-Pase Jesus deur die versameling en uitstuur van manlike en vroulike dissipels.

Die verskynende karakter van die opstanding, dui vir Welker juis op die openbaring van 'n **werklikheid** wat nie deur sinlike ervaring uitgeput kan word nie. Die veelvoudige getuienisse oor die verskyningskarakter bring die wete dat die gekruisigde "Gott von Gott ist".⁵² Die opgestane Een gaan dus nie op in die bestemde aardse lewens en wêreldverhoudinge nie. Sy werklikheid is wyer en ruimer. Die opgestane Een is ook teenwoordig in lewensverhoudinge wat vir ons vreemd en ver is. Die opgestane Een openbaar sigself ook in verskeie gestaltes, in verskeie kontekste en samehange:

Die Auferstandene ist nicht nur jeweils "hier bei uns". Er offenbart sich auch heute in der Kraftes des Geistes "in verschiedener Gestalt" in den verschiedensten Zusammenhängen und Kontexten. Deshalb ist jede Berufung auf Offenbarung mit der Wahrheitsfrage, mit Gewißheitsproblemen, mit Selbstprüfung hinsichtlich der Wirklichkeit des Bezeugten verbunden (1995e:112).

Vir Welker is dit belangrik dat 'n teologie van die opstanding haarself onderskei van 'n blote retoriek van versekering, van 'n blote beskouing van die absolute heerskappy van Christus, metafisika en teologie wat bloot streef na valse sekerheid en triomfalismes. Die kerk wat haarself as die liggaam van Christus verstaan en ook so in die publieke sfeer opstel, bestaan as mense wat bewus is van die chaos onder die kruis. Tog bestaan die kerk ook uit mense wat te midde van tallose twyfel van die opstanding van Christus, getuig. Sy bestaan as mense wat die komende ryk van God verkondig wat in verborgenheid en omstredenheid aan die kom is.

4.4.3.3 Die kerk as verkondiger van die komende ryk van God en hulp in konkrete nood en besetenheid

Die verkondiging van die komende ryk van God beteken vir Welker dat die kerk gedurig voor die uitdaging staan om haarself tot die swakkeres in samelewings te wend. Christus se koms verkondig dat die komende ryk van God praktiese toewending tot die swakkeres en die siekes, tot die besetenes wat by hul naaste angs opwek en tot die sogenaamde geringstes wat publieke veragting geniet. Aan dié persone moet 'n bepaalde geregtigheid toegedeel word wat in die samehang van die regs-, en barmhartigheidsdimensies van die wet verduidelik is.

⁵² Sien meer uitvoerig: M. Welker, *Auferstehung, Glauben und Lehren* (9) (1994a:39-49).

Die samehang van reg en sistematiese skuld teenoor die swakkeres in ons samelewings is dimensies van die wet wat volgens Welker alreeds in verskeie aspekte van westerse moraliteit, kerke en kulture opgeneem en bewaar word. Die kerk as liggaam van die mensgeworde Christus moet volgens Welker openlik aan **diakoniese betrokkenheid** gestalte gee en die publieke en sekulêre dimensies van die kultuur deurdring.⁵³ Die kerk was volgens Welker (1995e:114) die groot krag in die westerse kultuur wat die staat tot sosiale staat verplig het en wat steeds die kultuur teen verdringing en brutaliseringstendense waarsku.

Die soeke na die ryk van God gaan nie buite die veelvoudige soeke na Godskennis, Godsgeregtigheid of skuld wat met swakkeres verbonde is, om nie. Vir Welker is daar 'n baie sterk verband tussen die ryk van God en die vervulling van God se wet. Die dra en die oortuigde verkondiging van die komende ryk van God beteken vir Welker 'n vrye-selfbeperking en vrye selfonttrekking tot voordeel van ander. Dit is verbonde met vorme van vroomheid wat alle ongeregtigheid afkeer en konkrete omgang met lydendes en swakkeres bevorder.

4.4.3.4 Die liggaam van Christus as Seun van die mens

In Welker se soeke na egte pluraliteit waarin hy tegelyk partikuliere en universele norme in samelewings met mekaar wil verbind, in terme van 'n universele raamwerk wat nie self weer onderdrukkend en hiërargies is nie, en wat met begrippe soos "hemel", "hemelse geregtigheid" omskryf is, gebruik hy op 'n ekklesiologiese vlak die titel **Christus as Seun van die mens** ("Menschensohn") om uitdrukking te gee aan die idee dat Christus die verteenwoordigers van alle mense van alle tye en alle wêrelddele is. Die Bybel stel die Seun van die mens in 'n hemelse perspektief wat vir Welker dui op die universaliteit van Jesus wat vanuit 'n wêreldse en historiese werklikheidsbeskouing nie begryp kan word nie:

Der Menschensohn, das ist der Vertreter der Menschen aller Zeiten und Weltgegenden. Das übersteigt unsere natürliche Vorstellungskraft. Deshalb stellen die biblischen Überlieferung den Menschensohn in "himmlischen" Perspektiven dar. Sie erfassen damit eine Universalität, die wir von unseren Welt-, Geschichts- und Wirklichkeitsvorstellungen aus einfach nicht "hochrechnen" können (1995e:115).

Die kerk as liggaam van die Seun van die mens representeer vir Welker die universaliteit van die ekumeniese bewussyn van die kerk wat volgens hom alle sekulêre wêreldvoorstellings oorskry. Die kerk het geen private gestalte nie, maar is altyd alreeds 'n interafhanklike

⁵³ Vergelyk in die verband die boek, *Brennpunkt Diakonie* wat Welker saam met 'n paar Duitse geesteswetenskaplikes en teoloë gepubliseer het in 'n poging op die sosiale en diakonale rol van die kerk in Europese samelewings toe te lig. Welker het spesifiek die inleiding van die boek geskryf. Sien, *Brennpunkt Diakonie: Rudolf Weth zum 60. Geburtstag*. M. Welker (Hg.), Neukirchener Vluyn: Neukirchener (1997a:1-12).

gemeenskap (1995e:116). Die ekumeniese grootheid van die kerk staan vir Welker teenoor alle politieke en sekulêre universaliteits- en wêreldvoorstellings.

Hoewel Welker nie naïef is oor die negatiewe ontwikkelinge van die kerk in Europa nie, is dit volgens hom 'n sistemiese verblinding deur ander sosiale sisteme om die kerk as magteloos, klein en irrelevant in die publieke sfeer voor te stel. Die herwinning van die ekumeniese perspektief op die kerk beteken nie vir Welker dat die kerk weer moet vasval in 'n abstrakte heerskappychristologie of lydingsverheerliking of 'n blote voorbeeldschristologie nie. Die ekumenisiteit van die kerk is vir Welker 'n konkrete werklikheid omdat die kerk as liggaam van die gekruisigde en opgestane Een deur konkrete gelowiges gekonkretiseer word.

Die ekumeniese karakter van die kerk het in Welker se denke veral die funksie om die magteloosheid wat plaaslike gemeentes en kerke in die wêreld ervaar, te relativeer. Volgens Welker is die aanname in die Duitse evangeliese kerke, asook in die klassieke groot westerse kerke dat die kerk besig is om te krimp, korrek en empiries begrond. Die krimping van lidmaatgetalle en die distansiëring van die jeug van die kerk het in Europa alledaagse routine geword. Volgens Welker kan die waarneming nie geïgnoreer word nie en help dit ook nie om die plaaslike ervaring van die kerk af te speel teen 'n wêreldwye perspektief nie. Tog het hy probleme met die reduksionistiese wyse waarop die kerk in die Duitse kultuur begryp en eensydig geglobaliseer word. In dié verwysingsstelsel word die kerk gesien as 'n bepaalde gemeenskap teenoor die staat. So beskou, word die kerk 'n klein, brose gemeenskap - swak en onbeduidend. In die tipe van denke hoor 'n mens telkens die oproep dat die kerk moet leer om as 'n klein minderheid te eksisteer. Hiermee het Welker probleme:

Auf reduktionistische Weise wird oft versucht, zunächst die hiesigen Verhältnisse begrifflich zu erfassen und diese Sicht dann zu globalisieren. Z.B. wird "die Kirche" als Region einer bestimmten Gesellschaft angesehen und als sogenanntes "Gegenüber" zum Staat. In diesem Bezugssystem wird dann im Blick auf unser Land in der gegenwärtigen Situation richtig wahrgenommen: Die kirchliche Region in der Gesellschaft wird kleiner und fragiler. Die Kirche als Gegenüber des Staates wird schwächer und unbedeutender. Die heute oft zu hörende Folgerung lautet dann: "Wir werden uns daran gewöhnen müssen, als eine kleine Minderheit zu existieren" (1995e:73).

Welker wil 'n einde maak aan dié **"Wir-verkrümmeln-uns Ideologie"** eie aan die meeste hoofstroomkerke vandag. Bogenoemde verstaan van die verhouding tussen kerk en staat is vir hom ideologies omdat dit kulturele en ander magsverhoudinge versluier. Volgens Welker is die **"Wir-verkrümmeln-uns Ideologie"** wat in die massamedia en die sogenaamde gesonde mense verstand ingang gevind het, vanuit 'n ekumeniese perspektief onhoudbaar:

Denn ökumeneweit gesehen ist die "Wir – verkrümmeln – uns" Ideologie offensichtlich unhaltbar. Diese verbreitete, kulturell prägende Einstellung hat in Deutschland in die massenmediale Kommunikation und auch in Regionen des sogenannten gesunden Menschenverstandes Eingang gefunden. Es handelt sich um eine ideologisch sich selbst verstärkende Wahrnehmung, die die Glieder der Kirche lähmt (1995e:74).

Volgens Welker gaan dit in dié ideologie om 'n selfversterkende waarneming wat lidmate van kerke verlam. Omdat die ontwikkelinge in die tradisionele groot westerse kerke die laaste jare konstant is en die innovasiepotensiaal van dié kerke laag, mag dit op die oog af lyk of die teenwoordig dominerende perspektief realisties is. Tog is daar vir Welker baie simptome wat maak dat die kerk haar nie op dié perspektief kan verlaat nie. Volgens hom word die sosiaaletiese en die ekumeniese houding en handeling van die kerk toenemend beproef deur die versterking van regionalismes en chauvinismes wat smag na die goedkeuring van die kerk.

Volgens Welker is dit opvallend dat die krimpende gevestigde kerke deur teologiese en vroomheidstipes oorheers word, wat ten eerste onderlê word deur abstrakte teïsmes, vae konfessionalisme en moeisame aanpassing aan die kultuur. In die reël word die aanpassings begelei en religieus versterk deur 'n bewussynsinstelling van individualisme en subjektivisme. Teenoor bogenoemde teologiese vertrekpunte en vroomheidstipes vra die **ekumeniese kerk** na teologieë in ander wêrelddele (1994e:76). Uiteindelik gaan dit nie daarom om die waarneming en selfwaarneming van die kerk as 'n krimpende werklikheid teenoor die staat as vals te bewys nie. Dit gaan volgens Welker veel eerder daaroor om die nadelige ("defizitäre") waarneming te verbind met die realiteit van die ekumeniese kerk as omgewing wat uit verskeie state en gemeenskappe opgebou is.

4.4.3.5 Die liggaam van Christus en die eksodus van die patriargismes

Vir Welker is die kerk as gedifferensieerde gemeenskap 'n lewende gemeenskap. Volgens hom moet die kerk teenoor die valse ang vir kompleksiteit en onoorsigtelikheid, 'n kultuur van "Differenzen" en konstruktiewe skeppende pluraliteit aanmoedig. Eenheid beteken vir Welker **altyd** 'n gedifferensieerde eenheid opgebou uit konflikte en vrugbare kontraste. Die kerk kan volgens hom nie sonder 'n kultuur van differensiasie en 'n samespel van verskeidenheid as liggaam van Christus eksisteer nie.

Primêr hiertoe behoort vir hom die insig dat die kerk nie 'n manlike of broederlike gemeenskap is nie. 'n Wesenlike versterking van 'n "Differenzkultuur" beteken vir Welker dat die kerk die gefragmenteerde tradisies in die Skrif, wat die gelykheid tussen mans en vrouens representeer moet versterk en verbeter. Welker is heel beskeie daarvan oortuig dat dit juis die Protestantse tradisies is wat die insig teenoor patriargale strukture en ortodokse kerke die pas moet aangee (1995e:117).

4.4.3.6 Die liggaam van Christus en die kerk van jong- en oumense

Volgens die Joëlbelofte, waarop die Pinkstertekste afgestem is, is dit nie alleen mans en vrouens wat op grond van God se Gees profeties in God se bedoelde getuienis deel nie, maar ook ou- en jongmense. Volgens Welker staan westerse gemeenskappe in 'n diep versteurde verhouding tot die jongmense in hul kulture. Kinders en jongmense se wêreld word volgens

hom skade aangedoen deur die skuldpolitiek, hulpbronvernietiging en omgewingsvernietiging wat deel is van westerse kulture.

Welker is baie krities teenoor die mode in die kerk om tradisionalistiese vertrekpunte rondom die plek van kinders in die kerk, kritiekloos te bevestig. Hy is besonder positief oor hoe kinders as volledig deel van gemeentes in Amerika geakkommodeer word. Die begeestering waarmee kinders vra na God, hulle honger na kennis, die vermoë om tegelyk tussen 'n verskeidenheid van rasionaliteite en werklikhede te leef en hul fantasievermoë en kreatiwiteit is 'n skat wat die kerk as liggaam van Christus nie mag misloop nie.

Die kerk moet volgens Welker (1995e:120) dringend nuwe bedieningsvorme ontwikkel wat by die toenemende interesse in die moeder-kind siklus aansluit en poog om kinders reeds voor skool met religieuse sosialiteit te bekwaam. Daar moet veral aanbiddingsvorme ontwikkel word om kinders se geloof aan te spreek. Hier wys Welker op sy begeerte vir ontsluitende eksperimente en organisatoriese vaardighede wat mettertyd plaaslik geïnstitusioneel word.

Die kerk moet veral ten doel hê om kinders nie alleen as hoorders van verkondiging beskou nie, maar as manlike en vroulike draers van die verkondiging in die wêreld. Nie alleen jongmense, maar ook oumense moet losgemaak word van konvensionele beelde waarin hulle binne die kerk funksioneer. Welker meen dat ouer mense 'n besondere bydrae kan lewer ten opsigte van die uitdagings wat die diakonaat en ekumene aan die kerk stel. Ouer mense of die sg. seniors het 'n baie langer lewensverwachting as vyftig jaar gelede, besit oor goeie gesondheid, is finansiële onafhanklik, lewenslustig en beskik oor besondere gawes wat in vele gemeentes onderdruk word.

4.4.3.7 Die liggaam van Christus, en nuwe charismata wat nie by tipiese kerklike kommunikasievorme inpas nie

Die kerk as publieke sfeer binne die kragveld van die Gees beteken vir Welker (1995e:121) dat die gawes wat die Gees gee nie afgehandel is of afgelei kan word uit die gewelyste wat in Romeine 12 en 1 Korintiërs 12 gegee is nie. Die gawes van die Gees is natuurlik ook nie beperk tot die insameling van dankoffers, Skriflesing of die doen van afkondigings nie. Welker lê groot klem daarop dat teenoor kommunikasievorme, wat mense toenemend gevange neem, die kerk nuwe charismata moet ontdek. Die kerk moet nuwe charismata ontdek wat nie by ons tipiese religieuse kommunikasievorme inpas nie (Welker 1995e:124).

In sy bespreking van die gewekarakter van die kerk sluit Welker (1995e:121) hom by 'n studie in Duitsland met die titel, *"Fremde Heimat Kirche"* aan, waarin mense in 'n meningsopname gevra is of hulle bereid is om aan die opbou van die kerk mee te werk. 76% van die mense wat vraelyste ingevul het, het konsekwent "nee" op die vraag geantwoord. Volgens Welker is dit egter nie so eenvoudig om mense as "passiewe volkskerkchristene", wie se lewe deur 'n "Rühr-mich-nicht-an-Mentalität" gekenmerk word, af te skryf nie. Volgens hom sou 'n antwoord op die

vraag heeltemal anders gelyk het indien mense gevra is of hulle bereid sou wees om hulle besonderse gawes – te minste by geleentheid – in die sfeer van die kerklike lewe in te bring.

Welker wil dus in die gesprek rondom die opbou van die kerk as liggaam van Christus die aksent verskuif vanaf 'n bepaalde plig wat mense sou hê om die kerk as instituut (monohiërargies) in stand te hou, na die perspektief dat mense se gewone lewenswyse en gawes (buite die kerk) deur die kerk gelegitimeer word. Die kerk moet daarop ingestel wees om nie alleen op 'n konvensionele wyse, op gawes en mense in die opbou van die liggaam van Christus te fokus nie, maar doelbewus daarna soek om saam met sosiale en ekologiese inisiatiewe in samelewings te werk. Dit behoort veral by die opbou van die kerk om lidmate nie alleen te betrek by 'n kerkspeel, belydenisaflegging of koorsang nie. Die kerk moet lede van die liggaam van Christus veel meer geleentheid gee om in die openbaar op te tree en te getuig. Die kerk moet daarop uit wees om mense wat toenemend onseker voel binne kommunikasievorme van die moderne publieke sfeer van ons samelewings, op 'n kreatiewe wyse te help om konkreet op 'n publieke wyse te eksisteer.

4.4.3.8 Die liggaam van Christus en vryer, feesteliker ontmoetings en interaktiewe godsdiensgestalten

Welker sluit sy artikel oor die kerk as liggaam van Christus binne ons moderne publieke sfeer af deur te pleit vir vryer en feesteliker ontmoetingsgeleenthede asook vir die erkenning van wat hy die interaktiewe gestalte van aanbidding noem. Welker is vanweë sy blootstelling aan kerke in die V.S.A. baie krities teenoor die steriele en vreugdelose wyse waarop die meeste gemeentes in Duitsland aanbid:

Ich habe mich oft gefragt, warum ich in der Regel in Nordamerika viel lieber in die Gottesdienste gegangen bin als in Deutschland. Lag es einfach am Fremden, der fremden Sprache, der fremden Kultur, an den neuen Liedern? Ich, denke, nein. Eine entscheidende Differenz ist das ganz erstaunliche und dramatische Freudlosigkeitgefälle und Passivitätsgefälle von Amerika nach Deutschland hin. Viele deutsche Gottesdienste, die ich erlebt habe, waren steriel und freudelos bis zur Abschreckung (1995e:124).

Die meeste Duitse gemeentes slaag volgens hom nie daarin om reg te laat geskied aan die Bybelse vrede, hoop en vreugde wat by die liggaam van Christus pas nie. Die drama en transformasiekrag van die kruis, die verandering van werklikheidservaring deur die opstanding, die omvattende ekumenisiteit van die Seun van die Mens, die lewende aard van die liggaam van Christus met al die differensialiteit van lede en gawes, is in die meeste Duitse gemeentes alleen op 'n vae wyse te bespeur.

'n Groot deel van die steriliteit en vreugdeloosheid van die kerk voer Welker terug na die eenvoudige hiërargiese struktuur daarvan. Volgens hom moet 'n kultuur van oop kommunikasie en verstaan in die klassieke hoofstroomkerke gevestig word. Die tradisionele een-tot-vele-kommunikasiestruktuur van die kerk (sinodes na gemeentes) is nie langer aanvaarbaar nie.

Sonder om die verkondigings- en liturgiese tradisies van die kerk te verwaarloos, moet leraars en gemeenteliers prosesse van menings- en konsensusvorming in gemeentes bevorder. In lyn met die **kultiese wette** verstaan Welker die kerk as 'n paradigmatische publieke sfeer onder God se Woord wat in die lig van die openbaring in Christus die brandende vrae van die omgewing, vrae van die burgerlike gemeenskap, van die nasionale situasie en die politieke situasie in die wêreld op 'n ekumeniese wyse te stel en te bearbei. Gemeentes moet voortdurend nuwe vorme ontwikkel om ook op 'n inhoudelike vlak saam te praat en medegestalte te gee aan bogenoemde vrae:

Die mündige Gemeinde bildet eine paradigmatische Öffentlichkeit, indem sie sich unter Gottes Wort über Fragen der eigenen Verfassung, des eigenen Dienstes öffentlich verständigt. Die mündige Gemeinde bildet eine paradigmatische Öffentlichkeit, indem sie sich im Licht der Offenbarung Christi brennenden Fragen ihrer Umgebung, Fragen der bürgerlichen Gemeinde, der nationalen Situation, der Weltlage, der Ökumene stellt (1995e:126).

Welker pleit dus vir sterker nuwe interaktiewe kommunikasievorme in gemeentes en die openbare godsdiens. Die proses moet vir hom begin deur 'n werklike bewussyn in gemeentes te ontwikkel dat die kerk die liggaam van Christus is wat uit 'n differensialiteit van gawes opgebou is.

4.4.4 Resultate

Teenoor Luhmann se verabsoluttering van funksionele sisteme binne moderne samelewings en Habermas se steeds modernistiese privatisering van religieuse en estetiese simbole binne die debat oor die pluralistiese karakter van die publieke sfeer van ons samelewings, is die kerk vir Welker 'n gemeenskap wat geregtigheid te midde van multi-kulturele en sistemiese pluraliteit beliggaam. Die kerk as liggaam van die gekruisigde en opgestane Christus, geskep deur die pluralistiese werking van God se Gees, het vir Welker 'n komplekse sosiale identiteit wat tegelyk die skeppingsmatige aard van die werklikheid bevestig, maar te midde van die sonde dit ook oorskry, deur die komende ryk van God te verkondig en barmhartigheid te bewys in situasies van konkrete nood en besetenheid. Die kerk doen dit òòk deur patriargale strukture te ondermyn, jong- en oumense te bemagtig, nuwe charismata te ontdek wat nie by die tradisionele kommunikasiestrukture van die kerk inpas nie en veral om op 'n liturgiese wyse en deur die skep van interaktiewe kommunikasievorme uitdrukking te gee aan die vryheid en vreugde wat hoort by gelowiges wat God aanbid.

4.5 DIE NAGMAAL AS PLURALISTIESE ETE

4.5.1 Inleiding

Vir Welker staan die komplekse sosiale identiteit van die plaaslike en ekumeniese kerk as assosiatiewe en sistemiese gemeenskap teenoor verskraalde monohiërargiese en relativistiese samelewingsvorme. Die kerk is op grond van die kruisiging en opstanding van Christus 'n skepping van God se pluralistiese Gees en vir Welker dié institusie wat by uitstek geregtigheid in die publieke sfeer van samelewings beliggaam. In die volgende afdeling sal aangetoon word dat die viering van die nagmaal deur die kerk as liggaam van Christus 'n etos van egte pluralisme in die wêreld bevestig en skep. Daar sal in die proses aangesluit word by Welker se eerste artikels oor die nagmaal *What happens in the Lord's supper?* (1996k) en *Was geht vor beim Abendmahl?* (1997n). Intussen het Welker ook 'n volledige werk oor die nagmaal laat verskyn *Was geht vor beim Abendmahl?* (1999a) wat intussen ook in Engels vertaal is met die titel: *What happens in Holy Communion?* (2000f) wat as hoofbron gebruik sal word.

In afdeling 4.5.2 sal aangetoon word dat Welker se verstaan van die nagmaal alreeds op die mees toeganklikste ervaringsvlak as pluralistiese gebeure geïnterpreteer kan word. Die nagmaal is tegelyk 'n **gemeenskapsmaal** (assosiatief) en 'n hoogs gestruktureerde **simboliese handeling** (sistemies, kommunikatief) wat te midde van 'n gebroke wêreld (sonde) uitdrukking gee aan die versoening tussen God en mens en tussen mense onderling (evangelie).

In afdeling 5.4.3 sal aangetoon word dat die nagmaal as die simboliese viering van 'n gemeenskapsmaal in 'n gebroke wêreld, Welker **tweedens** in staat stel om nuwe lig te werp op die viering van die teenwoordigheid van die "hele" Christus in die nagmaal. Die nagmaal as simboliese gemeenskapsmaal se krag lê volgens Welker (1996k:209; 1999a:22-31) daarin dat die kanoniese geheue van die opgestane Een in die wêreld "verhit" word. Die geweldige belangrike rol wat die nagmaal vir die vroeë kerk gehad het, lê vir hom daarin dat dit die realiteit van die opgestane Jesus Christus vir die kerk bevatlik maak. Om die vraag te beantwoord wat presies gebeur in die heilige nagmaal, moet die kompleksiteit waarmee die **Bybelse tradisies** oor die realiteit van die **opstanding** praat in herinnering geroep word. Volgens Welker hou die Bybel aan die spanning, dat die opstanding tegelyk 'n **konkreet-sintuiglike** werklikheid en 'n **verskyning** is, vas. Die erkenning van die opgestane Christus deur die sintuie en die onttrekking aan die sintuiglike werklikheid hoort bymekaar (2000f:14). Die betekenis van die nagmaal as partikuliere en universalistiese gebeure is ook in dié spanning vervat.

Die spanning van die teenwoordigheid van die opgestane en verheerlikte Christus aan die sintuie en die teenwoordigheid in die modus van 'n verskyning lei in die Bybelse tradisies tot die ervaring van twyfel. Welker (2000f:15) interpreteer dié ervaring positief, naamlik dat die getuienisse van die opstanding in die Bybel alle simplistiese werklikheidskonstruksies bevraagteken en terselfdertyd beklemtoon dat die opstanding nie bloot 'n naturalistiese gebeure is nie (2000f:15). Dit gaan hier nie oor die kruisiging en die dood van 'n mens nie, maar oor die

verheerlikte Christus wat die dood oorwin het en homself in verskeie plekke op dieselfde tyd openbaar. Die pluraliteit van getuienisse aangaande die opgestane Heer praat van 'n "lewende geheue" wat deur die teenwoordigheid van Jesus geskep word.

Soos reeds vroeër in die hoofstuk verduidelik is, dui die veelheid van getuienisse aangaande die opgestane Een nie vir Welker op 'n blote rekonstruksie van "Jesus se lewe" nie. In die getuienisse vind 'n ontvouing van die lewe van die voor-Pase Jesus plaas, waarin sy intensies en uitsprake saam 'n ryk en lewende kennis en verheerliking van sy persoon beteken. Weergawes wat aangaande die teenwoordigheid van die opgestane Een getuig, praat van 'n "lewende geheue" of 'n "lewende herinnering" wat deur die teenwoordigheid van die opgestane Een opgewek word. Uiteindelik is daar 'n verskeidenheid van handelinge, soos die breek van brood, aanspreekvorme, die opening van die Skrif, en vele ander, wat die erkenning van die gekruisigde en opgestane Een opwek. Die lewende geheue gee uitdrukking aan die vitaliteit van die teenwoordigheid van die gekruisigde en opgestane Een in die hede. Die verstaan van die nagmaal as 'n skep en instandhouding van 'n lewende geheue of as 'n kulturele geheue (Jan Assmann) beteken dat die nagmaal op 'n simboliese wyse, geregtigheid, barmhartigheid en Godskennis in die publieke sfeer van samelewings tot uitdrukking bring (2000f:16).

Die nagmaal skep en voed die "lewende geheue" of "lewende herinnering" wat Jesus Christus se teenwoordigheid in die wêreld skep. Die nagmaal doen dit op 'n komplekse wyse deur die voor-Pase Jesus, die **gekruisigde** en opgestane Een en die **komende** menslike Een op 'n ryk geskakeerde wyse teenwoordig te stel. Volgens Welker help die nagmaal gelowiges om met dié komplekse realiteit van die opstanding in die reïne te kom. Die nagmaal sentreer om 'n **komplekse sensuele proses** waarin die opgestane en verheerlikte Christus teenwoordig word. Die nagmaal gee dus aan gelowiges 'n vorm waarin hulle die opgestane en verheerlikte Christus met al hul sintuie kan waarneem, terwyl die beperktheid van die sintuiglike werklikheid doelbewus erken word. Die spanning van sintuiglike **partikulariteit** en hemelse **universaliteit** is die sleutel om die nagmaal as pluralistiese gebeure in Welker se denke te interpreteer.

Die feit dat die nagmaal vir Welker 'n simboliese gemeenskapsmaal is, wat die teenwoordigheid van die gekruisigde en komende Christus bemiddel en kommunikeer, stel Welker in staat om te verklaar waarom die nagmaal deur die eeue so 'n geweldige belangrike betekenis in en vir die Christelike kerk gehad het. Die nagmaal as assosiatiewe en sistemiese bemiddeling van die partikuliere en universalistiese teenwoordigheid van die gekruisigde en opgestane Christus beteken vir Welker **eerstens** dat dit nie alleen die plaaslike gemeente is wat die nagmaal vier nie, maar dat die universele kerk (liggaam) van alle tye en wêreldes teenwoordig is. Die ekumeniese universaliteit van die nagmaal staan vir Welker teenoor die ideologiese selfregverdiging van die plaaslike gemeenskap. Die viering van die dood van Christus in die nagmaal beteken **tweedens** dat die kerk nooit die werking van die sonde in die wêreld kan onderskat of 'n triomfalistiese werklikheidsbeskouing kan ontwikkel nie. Tog is die nagmaal in die lig van die ryk van die komende Christus **derdens** alreeds 'n fees waarin bewaring,

bevryding en vernuwing gevier word. Die nagmaal het **vierdens** die rol om God as trinitariese God binne die kerk as liggaam van Christus te belig en te verheerlik.

Net soos in die bespreking van ander teologiese vraagstukke is die **Bybelse tradisies** die normatiewe fondasies vir Welker (1999a:31, 2000f:20-22) om die nagmaal te verstaan. Volgens hom is die Bybelse perspektiewe op die nagmaal **eerstens** ryker en meer gedifferensieerd as al die ander basiese oriëntasies in die tradisie van die kerk. Die Bybelse tradisies voer perspektiewe in wat die omvattendste ekumeniese diskussies op 'n globale vlak nog nie in berekening gebring het nie. Die Bybelse tradisies val **tweedens** ook nie in die slagkat om aspekte van die nagmaal in abstraksie los van die aktuele **viering** van die nagmaal, in abstraksie van 'n vierende **gemeenskap**, of in abstraksie van die nagmaal se rol **binne die kerk**, te belig nie. Die Bybelse tradisies slaag **derdens** ook daarin om kreatiewe verskille vas te hou waar kerklike tradisies deur die eeue gewoonlik een of meerdere aspekte van die proses van die nagmaal oorgeaksentueer en teenoor ander aksente gestel het.

Volgens Welker komplementeer die verskillende ekumeniese aksente van die nagmaal mekaar. Hy wil deurgaans sy pad vind deur ten nouste aan te sluit by ekumeniese gesprekke en diskussies wat die afgelope dekades tussen die Reformasie, Rooms-Katolieke, Anglikaanse en Ortodokse kerke gevoer is, oor wat presies by die viering van die nagmaal gebeur. Hy doen dit deur deurgaans te let op die relatiewe ooreenkomste in teologiese kennis wat die verskillende kerklike praktyke verwoord. Welker (2000f:22) hanteer die verskille tussen kerklike tradisies altyd in die lig van veronderstelde kommunaliteite.⁵⁴ Indien konflikte en wedersydse veroordelings in die lig van relatiewe ooreenkomste hanteer word, raak dit moontlik om historiese verskille subtiel en gedifferensieerd te hanteer. Sekere verskille word in so 'n benadering as oudmodies en foutief ontmasker, terwyl ander verskille in vrugbare kontras met mekaar gebring, en 'n bron van geloofskennis word. Vir Welker kan die nagmaal bydra tot ekumeniese vrede in die wêreld.

Welker se verstaan van die nagmaal word in die studie nie alleen as pluralistiese gebeure geïnterpreteer om aan te toon dat die pluraliteit van ekumeniese aksente in die nagmaal deur die kompleksiteit van die Bybelse tradisies onderlê word nie, maar ook om aan te toon dat die viering van die nagmaal deur 300 miljoen mense oor die wêreld heen opsigself 'n kultuurvormende krag is wat 'n etos van egte pluralisme in die publieke sfeer van ons samelewings voed.

⁵⁴ Vir 'n kort, maar baie volledige oorsig van Welker se verstaan van die nagmaal in die ekumeniese tradisies van die kerk kan sy artikel. *Kirche und Abendmahl* (1996g:47-60), in: W. Härle / R. Preul (Hg.) *Marburger Jahrbuch Theologie VIII*: Kirche, MThST 44, Marburg, geraadpleeg word.

4.5.2 Bybelse boustene vir die verstaan van die nagmaal

Indien die kerk daarin kan slaag om verskillende historiese reduksies en eensydighede te oorkom en die verskillende Bybelse dimensies van die nagmaal op 'n komplekse wyse byeen te hou is die nagmaal in sy mees toeganklike vorm vir Welker alreeds 'n pluralistiese gebeurde. Die **assosiatiewe dimensie** van die nagmaal lê vir Welker opgesluit in die Reformatoriese insig (teenoor die tradisionele Roomse standpunt) dat die instelling van die nagmaal nooit losgemaak kan word van 'n **konkreet vierende gemeenskap** nie. Die nagmaal is terselfdertyd 'n **gestruktureerde en geartikuleerde simboliese gebeurde** (**sistemies**, objektief, kommunikatief) waarin die neem van brood, dank aan God, die breek, die uitdeel en instellingswoorde alles meewerk om die teenwoordigheid van die opgestane Een in die nagmaal te verhelder.

In lyn met die misbruik van die wet deur die mag van die sonde, word die betekenis van die nagmaal vir Welker deur die Bybelse tradisies verdiep deur die feit dat die nagmaal ingestel is in die nag waarin Jesus oorgelewer is om gekruisig te word. Die nagmaal word na Welker se interpretasie 'n ete van omvattende inklusiwiteit en omvattende hemelse geregtigheid deurdat selfs diegene wat Jesus sou verrai by die ete teenwoordig is. Die nagmaal is 'n gemeenskapsmaal wat gevier word te midde van bedreigings van binne en van buite. Die nagmaal as assosiatiewe tafelgemeenskap en gestruktureerde geartikuleerde simboliese gebeurde wat uitdrukking gee aan konkrete-partikuliere en universele teenwoordigheid van die opgestane Here word dus 'n ete van fundamentele gelykheid en geregtigheid, barmhartigheid en Godskennis.

4.5.2.1 'n Gemeenskapsmaal

Volgens Welker gaan die nagmaal ten eerste oor 'n vergaderde gemeenskap wat 'n simboliese gemeenskapsmaal geniet. Die feit dat die nagmaal nie 'n gewone maaltyd is waarin mense aansit om hul honger te stil nie, beteken nie dat die voorbereiding vir die viering van die maal (instellingswoorde) geskei kan word van die aktuele gemeenskapsmaal nie. Welker wys daarop dat die Rooms-Katolieke Kerk deurgaans die klem in die ekumeniese gesprek oor die betekenis van die nagmaal, op Christus se instelling van die nagmaal en die inseën en transformasie van die brood en wyn laat val het.

Die klem kan met die eerste oogopslag heel onskuldig voorkom, maar die konsekwensies daarvan is vir hom veelvoudig. So verstaan, kan die viering van die nagmaal ten **eerste** onafhanklik plaasvind van die vergaderde gemeente. Ten **tweede** is die eet van die gedeelde simboliese maal nie 'n essensiële element van die nagmaal nie. Die gee en neem, die opdrag om te eet en te drink en die eet en drink insigself, en die gemeenskap, en die simboliese

gemeenskapsmaal is in die tradisionele Roomse posisie nie so belangrik nie, omdat die klem op die transsubstansie van die brood en wyn in die liggaam en bloed van Christus val.⁵⁵

Indien die transformasie van die elemente voor die uitdeel daarvan aan die apostels die beslissende moment van die nagmaal is, beteken dit dat Christus teenwoordig is onafhanklik van die versamelde gemeente en die aktuele eet van die brood en drink van die wyn (2000f:30-32).⁵⁶ Vir Welker wat die **publieke persoon van die Gees** as die pluriforme eenheid van gelowiges verstaan, wat beteken dat die kerk vir hom tot 'n groot mate die werklikheid van die opgestane Een konstitueer, is dit 'n fatale reduksie wat die publieke en pluralistiese karakter van die nagmaal ondermyn.

Volgens Welker (2000f:34-36) is daar oorvloedige Bybelse regverdiging om die nagmaal, in teenstelling met bogenoemde standpunt, primêr as 'n gemeenskapsmaal te verstaan. In Mark. 14:22 word Jesus se woorde "*Dit is my liggaam*" eksplisiet na die breek en uitdeel van die brood geplaas. Ook nadat *al* die dissipels van die beker gedrink het volg die woorde: "*Dit is my bloed*". Volgens Welker is daar in die laaste jare van die twintigste eeu omtrent ekumenies eenstemmigheid in die kerklike praktyk van die viering van die nagmaal dat die aktuele ete onlosmaaklik verbind is met die viering van die "Gedächtnisses Christi".⁵⁷

Volgens Welker maak selfs die Rooms-Katolieke kerk na Vaticanum II die insigte toenemend deel van hul eie teologie (2000f:42). Op grond van die Bybelse boustene en die getuienis van die aardse kerk kan die nagmaal verstaan word as 'n aanbiddingshandeling van die gemeenskap wat in Jesus se naam vergader (1996k:211). Die byeen hou van die gemeenskapsdimensie (assosiatief) en die struktureel-simboliese dimensies (sistemies) om die

⁵⁵ Volgens Welker (1996g:48) het die konsilie van Trente die posisie alreeds in 1551 soos volg geformuleer: Die römisch-katholische Position hatte sich immer wieder auf die sogenannte Weihe und Wandlung konzentriert. Weihe und Wandlung sind das entscheidende, zentrale Ereignis der Eucharistie und zugleich die große Zäsur: "Nach der Weihe sind Brot und Wein der wahre Leib Christi und das wahre Blut Christi" Die Einsetzungsworte des Abendmahls werden deshalb auch "Wandlungsworte" genannt. Besonders klar formulierte das Konzil zu Trient in seiner 13. Sitzung 1551: "Denn noch hatten die Apostel die Eucharistie nicht von der Hand des Herrn empfangen, als er doch schon in Wahrheit aussagte, das, was er gebe, sei sein Leib.

⁵⁶ Welker gebruik ook die eksegese in sy artikel, Dominus Iesus as Ecumenical Shock (2002c, 73-77), wanneer hy krities reageer op die Rooms-Katolieke kerk se deklarasie *Dominus Iesus*, in 2002, waarin verklaar word dat die protestantse kerke nie volledig kerk is nie, omdat dié kerke nie die misterie van die nagmaal volkome vier en bewaar nie. In die artikel wys hy hoe die Roomse Kerk die afgelope dekades ook gegroei het in haar verstaan van die nagmaal en algaande ingesien het dat die nagmaal nie 'n private viering kan wees nie, maar dat die teenwoordigheid van die vergaderde gemeenskap veronderstel word. Volgens Welker is dit dus nie asof die Roomse Kerk die volledige verstaan van die nagmaal gehad het en die protestantse kerke bloot nog in haar insigte moes groei nie. Uit die ekumeniese debatte die afgelope dekades het die Roomse Kerk net soveel in kennis gegroei as die ander kerke wat in die ekumeniese gesprekke gedeel het.

⁵⁷ Ter ondersteuning van Welker (2000f:40) se standpunt vergelyk Matthias Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Sozialgeschichte und Gestalt frühchristlicher Mahlfeiern. Habilitationsschrift. Heidelberg (1994), asook Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Francke (1994:27).

teenwoordigheid van die opgestane Een te bemiddel, is vir Welker die sleutel om die nagmaal, maar ook Christus se reële teenwoordigheid in die nagmaal te interpreteer.

4.5.2.2 Die nag van verraad (bedreiging van binne en van buite)

Die tweede belangrike Bybelse bousteen van die nagmaal, lê vir Welker opgesluit in die formulering: *"in die nag waarin hy verraai en aan die magte van die wêreld oorgelewer is* (2000f:43; 1996k:211). Volgens hom is die bousteen nog nêrens in die ekumeniese gesprekke oor die nagmaal werklik ontgin en waardeur nie. Die formulering plaas volgens Welker doelbewuste klem op die mag van die sonde in die wêreld. In die taal van die wet sou 'n mens kon sê dat die formulering die klem wil laat val op die magteloos maak van God se wet deur subjektiewe en objektiewe bose magte. Vir Welker is dit belangrik om aan te toon dat daar nooit 'n split of skeur tussen menslike ontrou is en God wat Jesus as offer prysgee nie. Volgens die Bybelse tradisies staan die viering van die nagmaal ten nouste met Jesus Christus se offer en menslike verraad in verband. Dit is dus nie dat Jesus se gemeenskap met sy dissipels alleen bedreig word nie. Die gemeenskap tussen Jesus se dissipels onderling word ook bedreig (2000f:46).

Die eksplisiete klem op Judas se teenwoordigheid by die nagmaal, sowel as die onmiddellike narratiewe van Petrus se verraad, die dissipels se slaap in Getsemané en die dissipels se twis oor rang en posisie in Lukas, dui vir Welker daarop **dat die nagmaal gevier word te midde van die feit dat die dissipels se gemeenskap met Christus en met mekaar bedreig word**. Dit is vir Welker die groot verskil tussen die Joodse pasgamaal en die nagmaal. Die Pasgamaal is die kultiese viering van 'n skielike vertrek van 'n gemeenskap te midde van eksterne bedreigings. In kontras hiermee fokus die nagmaal op eksterne, sowel as interne bedreigings van die gemeenskap (2000f:48-51). Die viering van die nagmaal maak in die besonder die interne bedreiging van gemeenskap met Jesus duidelik. In teenstelling met die pasgamaal wil die nagmaal 'n sensitiwiteit kultiveer vir die kragtige wyses waarop die wêreld sigself in gevaar stel en kragte waarvan die kerk ook nie bewaar is nie. Die nagmaal kultiveer 'n sensitiwiteit vir die magte wat op die "nag van verraad" 'n groot rol gespeel het en wat die Bybel "sonde" noem (2000f:53).

4.5.2.3 Gestruktureerde en geartikuleerde simboliese aksie

Soos reeds aan die hand van die analise van die kultiese wette aangetoon is en Welker se pleidooi vir die publieke karakter van die Gees is dit geen verrassing dat Welker ook baie sterk op die kultiese en rituele funksie van die nagmaal fokus nie. Die kulties-rituele dimensie van die nagmaal word vir hom in die volgende woorde: *"Hy het die brood geneem, en nadat Hy God gedank het, het Hy dit gebreek en gesê: 'Dit is my liggaam; dit is vir julle'"* (1 Korintiërs 11:24). Die nagmaal kan nie verstaan word sonder die simboliese handeling wat saam met die viering

van die nagmaal gaan nie. In die simboliese handeling word God uit dankbaarheid verheerlik, terwyl mense mekaar aanvaar en verwelkom (2000f:55).

Welker meen dat die gestruktureerde, geartikuleerde simboliese betekenis van die nagmaal reduksionisties oorvereenvoudig is in die ekumeniese tradisie van die kerk deur dit met die begrip *Eucharistie* – wat letterlik danksegging beteken, te beskryf. Dit is veral die Anglikaanse en Rooms-Katolieke Kerk wat die aktiwiteit en teenwoordigheid van Christus in die nagmaal met die woord "eucharistie" omskryf het (2000f:57). Die nagmaal is vir Welker 'n gestruktureerde, geartikuleerde proses waarin daar nie alleen dankie gesê word nie, maar waar daar brood geneem, gebreek en gedeel, geneem en geëet word, sowel as die korresponderende aksies ten opsigte van die wyn. Die struktureel geartikuleerde proses hang ten nouste saam met die moment van danksegging, maar is ook veel meer omvattend as bloot om God te dank.⁵⁸

In die nagmaal is die gebed van danksegging (eucharistie) ten nouste ingewef in die breek, uitdeel, neem en eet van die brood en die drink van die wyn. **Die verhouding tot God die Skepper en die proses van simboliese, wedersydse verwelkoming en aanvaarding van mense is onlosmaaklik aan mekaar verbonde.** In die nagmaal kom sosiale interafhanklikheid, basiese verantwoordelikheid en basiese afhanklikheid simbolies tot uitdrukking:

This means that in the Supper the thanksgiving to God the Creator is in itself only an epistemic or linguistic act. Nor is it exhausted by liturgical expression, in prayer and praise. It is bound up, however symbolically, with a communal meal in which the participants share bread and wine with one another, and in which all participants take equal part. What happens here is 'n process of symbolic, reciprocal welcome and acceptance among human beings. Social connectedness, basic responsibility, and basic trust find symbolic expression (2000f:58).

Die verband tussen dank aan God en die herinnering aan Christus deur die viering van 'n simboliese maal beteken dat Welker nie alleen die Katolieke en Anglikaanse konsep van "eucharistie" verbreed nie, maar dat hy ook Augustinus en Luther se baie invloedryke stelling, naamlik dat wanneer die woord met die eksterne element verbind word, word dit 'n sakrament, verskrallend vind (1996k:212, 2000f:59). Die nagmaal is nie bloot die verbinding van woord en element nie. Dit is 'n ook 'n struktureel geartikuleerde *simboliese aksie* waarin brood gebreek,

⁵⁸ Die nagmaal is veel meer as 'n eucharistie omdat die dank aan God en die "herinnering aan Christus" deur simboliese handeling wat die kulturele geheue van die opgestane Heer voed op 'n besondere manier aan mekaar gebind is. Daar is baie maniere waarop God gedank kan word, maar die nagmaal se partikuliere waarde lê daarin dat die verbinding plaasvind deur "brood te neem, te breek, uit te deel, wat ontvang en geëet word, en wat op 'n analogiese wyse in die wyn herhaal word. Volgens Welker (2000f:56) moet die fundamentele relasie van mense tot God (in dank en herinnering) nie losgemaak word van die fundamentele relasie tussen God en mens nie (simboliese viering van die maal). Welker argumenteer dat Jesus God nie alleen dank vir die gawes wat hy dan gebruik nie, maar dat hy God dank vir gawes wat hy met ander deel.

gedeel, geneem, waarin mense opgeroep word om te eet en te drink, van gee en ontvang en die aktuele eet van die brood. Die woorde van institusie, die danksegging, die herinnering, die elemente van brood en wyn, en die simboliese aksie, die simboliese viering van die maal, hoort almal saam in die viering van die nagmaal (2000f:61).

Die byeenhou van die dimensie van dank aan God en die simboliese herinnering aan Christus beteken dat die nagmaal baie meer is as 'n blote simbolisering van regverdige broederlike en susterlike verhoudings. **Die nagmaal oorskry dus natuurlike morele vorme van geregtigheid.** Welker wys dus nie alleen op die gevaar dat die nagmaal na 'n moment van danksegging of "eucharistie" reduceer kan word nie, maar ook op die teenoorgestelde gevaar, naamlik dat die nagmaal bloot 'n "vredesmaal" tussen mense word. So gesien kan dit gebeur dat die maalgemeenskap 'n self-regverdigende gemeenskap bloot bevestig. Só 'n representasie van die nagmaal verstaan volgens Welker niks van die "nag van verraad" die self-prysgawe van Christus en God se kreatiewe omgang met mense in die nagmaal nie (2000f:62).

Die simboliese aksies van die nagmaal kan dus nie geïsoleer word van dank aan die Skepper nie. Die nagmaal is nooit die blote viering van goeie intra-menslike verhoudings nie, of 'n ritueel wat die deelnemers verplig tot goeie sosiale gedrag nie (2000f:67). Teen die agtergrond van die "nag van verraad" en die mag van die sonde is die nagmaal tegelyk 'n viering van die versoening met God en versoening tussen mense onderling. Versoening met God word spesifiek in die danksegging en lof, en die versoening tussen mense spesifiek in die simboliese maal gevier. Albei aspekte is ewe belangrik om God as Skepper te verheerlik.

Op dieselfde teologiese basis interpreteer Welker (2000f:66) dus "die elemente" van brood en wyn ook as "gawes van die skepping". Brood en wyn is dus nie blote "gawes van die natuur" nie. Die elemente het hul bestaan te danke aan die **kreatiewe interaksie** tussen die **natuur** aan die een hand, en aan menslike **kulturele aktiwiteite** aan die ander hand. Daar kan nie brood en wyn wees, sonder die suksesvolle gemeenskap tussen mense en tussen mense en die natuur nie. Hierdie kreatiewe pluralistiese interaksies tussen skeppingsfere is vir Welker te danke aan die werking van die Gees. Dit beteken vir Welker dat die elemente van brood en wyn nie sommer deur enige ander elemente vervang kan word nie, omdat beide elemente die kreatiewe interaksie tussen God, mense en ander skepsels veronderstel. Dit is om geen rede selfevident dat mense hierdie rol in die proses sal speel nie. Brood en wyn kan nie sommer deur vrugte en water vervang word nie, omdat die kreatiewe interspel tussen kultuur en natuur vir Welker 'n voorveronderstelling is vir elemente of "gawes van die skepping" te wees. Verder moet die tekens wat in die nagmaal gebruik word die liggaam en bloed van Christus representeer (2000f:68).

4.5.2.4 Die universele openheid van die nagmaal

Die aanvaarding van alle mense, wat kenmerkend is van al die maaltye gevier deur die pre-Pase Jesus bereik in die nagmaal volgens Welker 'n eksemplariese hoogtepunt. Die nagmaal is 'n viering van God se onvoorwaardelike aanvaarding van alle mense wat in 'n wêreld van selfingevaarstelling en bedreiging onder die mag van die sonde geval het. Die inklusiwiteit van die nagmaal het vir Welker (1999a:78; 2000f:72) so 'n radikale karakter dat selfs die **vyande** van die geloofsgemeenskap hierby ingesluit is. Welker doen op die punt baie mooi eksegeese van Judas die Iskariot (verraad) en Petrus (verloën) se teenwoordigheid by die viering van die laaste avondmaal.

Hoewel die nagmaal radikaal inklusief is, moet Christene wat God se liggaam in die wêreld konstitueer, toesien dat die nagmaal in ooreenstemming met die spesifieke identiteit daarvan gevier word. In die viering van die nagmaal moet daar die strengste interkonneksie wees tussen (1) die wil na geregtigheid (insoverre almal in die viering van die nagmaal gelyk aan mekaar gestel word; (2) die aanvaarding van nie alleen die swakkeres nie, maar ook sondaars en (3) dank aan God die Skepper vir sy fundamentele goedheid, bewaring en redding. Indien die interkonneksie tussen die drie sake van mekaar losgemaak word, word die nagmaal op 'n "onwaardige" wyse gevier (Welker 2000f:72-73).

Die viering van die nagmaal mag nie gemanipuleer en verdraai word nie. Daarom moet mense wat die nagmaal vier hulself voortdurend "oordeel" en indien nodig hulself "uitsluit", sodat hulle nie bydra tot die misbruik van die nagmaal en deur Christus of enige iemand anders geoordeel word nie (2000f:73). Die enigste uitsluiting in die nagmaal is dus "self-uitsluiting" (2000f:74). Die nagmaal is **dus nooit 'n plek vir morele kontrole en dissipline** deur of morele selfbevestiging van die geloofsgemeenskap nie. Dit nagmaal is nooit 'n geleentheid om morele of juridiese oordele oor ander mense te fel nie. Inteendeel, Paulus se kritiek volgens Welker op die Korintiërs is juis op die viering van die nagmaal wat misbruik word om religieuse en morele kontrole oor ander mense uit te oefen en om ander groepe te domineer. Die Korintiërs vier die nagmaal op 'n "onwaardige" wyse, insoverre sommige van die gemeente in 'n selfsugtige, onverskillige en brutale wyse optree teenoor groepe wat sosiaal swakker is.⁵⁹

⁵⁹ Welker (2000f:76-79) sluit hier aan by veral die subtile eksegeese van die Nuwe Testamentikus Otfried Hofuis wat die tradisionele siening van die sosiale onsensitiwiteit van rykes teenoor armes in die samekomste van die Korintiërgemeente verbreed en verdiep het. Die verwysing in 1 Korintiërs 11:21 dat elkeen voortgaan met die eet van wat elkeen saamgebring het, het die minderwaardigheid van die armes teenoor die rykes nog verder beklemtoon. In plaas daarvan die die nagmaal wedersydse aanvaarding en geregtigheid demonstreer, het dit 'n teken van ongelykheid en ongeregtigheid geword.

4.5.3 Die viering van die aardse en hemelse teenwoordigheid van Christus

Welker se kreatiewe eksegeese van die Bybelse tekste rondom die nagmaal, stel hom in staat om die nagmaal in lyn met die basiese struktuur van die wet as 'n **pluralistiese gebeure** te interpreteer. Die byeen hou van die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van die nagmaal as simboliese gemeenskapsmaal teen die agtergrond van die nag van verraad beteken dat Welker nie alleen sekere verskraalde ekumeniese perspektiewe op die nagmaal kreatief met mekaar verbind nie, maar dat hy ook as gereformeerde teoloog nuwe aksente die gesprek indra.

Die byeen hou van die assosiatiewe en sistemiese dimensies van die nagmaal beteken dat dit nie vir Welker genoegsaam is om bloot van die "persoonlike teenwoordigheid" van Christus in die nagmaal te praat nie. Hyself verkies om eerder te praat van die reële teenwoordigheid van Christus in die nagmaal. Dit stel hom in staat om die aksent, dat daar iets met die elemente van brood en wyn moet gebeur om Christus se teenwoordigheid te beleef, te verskuif na die innerlike konstitusie van brood en wyn as vrugte van die kreatiewe interspel van die natuurlike en kulturele skeppingsfere.

Die blote "elemente" en die uitvoer van 'n ritueel is dus nie genoegsaam om Christus se teenwoordigheid in die nagmaal te verstaan nie, maar is vir Welker afhanklik van die vergaderde gemeenskap, die Woord van proklamasie, die eksplisiete herinnering aan Christus en die verheldering van die proses. Welker se prosesmatige verstaan van die nagmaal stel hom in staat om Christus se teenwoordigheid as 'n komplekse gebeure te vertolk. Vir hom is die voor-Pase Jesus, die gekruisigde, opgestane en komende Christus tegelyk op 'n interafhanklike wyse in die nagmaal teenwoordig.

Welker se klem dat Jesus se instelling van die nagmaal, teen die agtergrond van verraad van binne die geloofsgemeenskap, plaas gevind het, beteken dat Welker nie alleen die universele openheid van die nagmaal en die onvoorwaardelike aanvaarding en versoening tussen mense en tussen mense en God beklemtoon nie, maar dat hy ook die mag van die sonde te midde van Christus se opstanding, in die wêreld ernstig neem.

Die spanning tussen die reduserende, verskralende, ideologiserende krag van die sonde en die oorwinnende perspektief van Christus oor die kwaad en die dood is 'n spanning wat Welker nie in sy verstaan van die wet, die Gees, die kerk of die nagmaal wil prysgee nie. Die spanning word vir hom in die nagmaal vasgehou deur die feit dat Christus se dood in herinnering geroep word, sowel as dat die koms van God se ryk gevier word. Vervolgens sal aangetoon word hoe Welker Christus se reële teenwoordigheid as die gekruisigde en die komende Een verstaan en hoe die viering van die nagmaal opsigself 'n kultureelvormende funksie in sy denke kry.

4.5.3.1 Die "reële" of werklike teenwoordigheid van Christus in die nagmaal

Welker se verstaan van die nagmaal as die allernouste verband tussen die danksegging aan die Skepper, die feit dat die nagmaal deur 'n konkrete tafelgemeenskap as 'n struktureel geartikuleerde simboliese maal teen die agtergrond van verraad gevier word, lewer besonderse vrug wanneer hy nadink oor die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal. Die opgestane en verheerlikte Christus is in die nagmaal teenwoordig. In dié teenwoordigheid is die versoening tussen God en mense en die versoening tussen mense onderling vervat (2000f:87). Die relasie van mense tot God word vernuwe deur dank en verheerliking, en die verhouding tussen mense onderling deur die konkrete geloofsgemeenskap wat 'n simboliese maal vier. Die gelyke vashou van die twee relasies en die relasie tussen die twee relasies hou die sleutel tot die verstaan van Christus se reële, pluralistiese teenwoordigheid in die nagmaal.

Om die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal te verstaan, is dit volgens Welker (2000f:90) **eerstens** belangrik dat die debat verskuif vanaf die geweldige historiese klem dat daar iets met "die elemente" van "brood en wyn" moet gebeur wat moet lei tot die ervaring van Christus se teenwoordigheid, na die verstaan van die innerlike konstitusie van brood en wyn as geskenke van God se skepping. Brood en wyn as produkte van die **kreatiewe interaksie** van kulturele en natuurkragte is ondenkbaar sonder God se kreatiewe goedheid en aktiwiteit van God se Gees in die skepping. Gewoon die feit dat brood en wyn in die nagmaal teenwoordig is, verwys na die goddelike skeppingskragte wat in die wêreld werksaam is. Hoewel die elemente van brood en wyn op die fundamentele goedheid van God en die kreatiewe werking van die Gees dui, is dit nog nie genoegsaam om Christus se **selfkommunikasie** as die eintlike gawe van die nagmaal te verstaan nie.

Welker se waardering vir die belydenis van die "**persoonlike teenwoordigheid**"⁶⁰ van Christus in die nagmaal lê vir hom daarin dat die klem verskuif vanaf 'n historiese konsentrasie op die "elemente" van die nagmaal, na 'n baie breër verstaan van die nagmaalgebeure. Die feit dat

⁶⁰ Om sinvol na te dink oor die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal sluit Welker (2000f:91-92) hom aan by die moedige stap van die Duitse "Unionist" -, Lutheraanse - en Reformatoriese Christene wat in die lig van die bedreiging van Nasionaal-Sosialisme in 1937 in Halle, in 'n poging om die nagmaal saam te vier, begin onderskei het tussen:

1. Die sekerheid dat Jesus Christus in persoon in die nagmaal teenwoordig is en homself kommunikeer. Christus is dus die gewer en die gawe van die nagmaal.
2. Die verskille in dogma oor hoe die "Here homself in die nagmaal kommunikeer". Op die basis van die gedeelde sekerheid van die "**persoonlike teenwoordigheid**" van Christus in die nagmaal het 'n ekumeniese gesprek in die twintigste eeu op gang gekom oor hoe die sakramentele teenwoordigheid van Christus in die "brood en wyn" verstaan moet word. In die gesprek het daar twee misplaasde konsentrasies in die gesprek oor die nagmaal uit die prentjie verdwyn. Die **eerste** is die konsentrasie op "elemente" van die nagmaal, sonder 'n perspektief op die nagmaal as 'n geheel. Die **tweede** misplasing is die abstrakte verstaan van die teenwoordigheid en transendensie van Christus in die nagmaal – sonder helder perspektiewe op die woorde, sakramentele handeling, en Christus se persoonlike en "werklike" teenwoordigheid in die nagmaal.

Jesus sy liggaam met die brood, waarvoor God gedank is, en wat dan verdeel en uitgedeel word, identifiseer, beteken vir Welker dat Jesus al die moontlike perspektiewe op sy persoon, op **'n komplekse, essensiële interafhanklike proses** konsentreer. Met die daad plaas Jesus homself in die skoene, letterlik binne die "vel" van sy dissipels, kom hul hulpeloosheid te hulp en bied aan hulle 'n teken van sy vergifnis (2000f:96-95).

Die brood en wyn word nie alleen aan die dissipels gegee ter wille van hul eie versterking nie, maar die dissipels kry ook opdrag om dit uit te deel en te deel met ander "ter nagedagtenis aan Christus". Deur die identifikasie met die brood en wyn word die gekruisigde en opgestane Christus ook bekend buite die dissipelkring. Welker verbind die persoonlike teenwoordigheid met Jesus se identifikasie met die brood en wyn wat verdeel en onder mense (buite die dissipelkring) uitgedeel word. Die persoonlike teenwoordigheid van Christus kom dus veral in die gawekarakter van die nagmaal, in die verdeling en deel van die brood onderling, maar ook aan mense buite die kring van die dissipels, navore. **Jesus as gewer en gawe van die nagmaal word dus in die deel en uitdeel van die brood en wyn verhelder.** Die brood en wyn maak dus op 'n sinuïglike, aardse en liggaamlike wyse die volheid van Jesus se persoon teenwoordig. Nog meer as dit: **die kreatiewe skenk van die self tot voordeel van ander word so sigbaar** (2000f:95).

Welker self wil veel verder gaan as die belydenis dat Christus persoonlik in die nagmaal teenwoordig is. Dit is nie vir hom genoegsaam om bloot van die "persoonlike teenwoordigheid" van Christus in die nagmaal te praat nie. Hoewel die persoon en werk van Christus in die nagmaal byeen gehou moet word, verkies Welker (2000f:95) om van die **reële teenwoordigheid** van Christus te praat. Vir hom is dit die opgestane Christus, wat in die nagmaal teenwoordig is, wat impliseer dat Christus se teenwoordigheid nie die wette van natuurlike wetmatigheid volg nie. Dit gaan oor die bevestiging van 'n sakramentele teenwoordigheid van God waarin realiteite van die bekende wêreld gebruik word om oor God se nuwe skepping te praat: brood van hierdie lewe word dus brood van die ewige lewe.

Vir Welker is die opgestane Een nie in die stukkies brood of die glasie wyn waaroor die instellingswoorde uitgespreek is, teenwoordig nie, maar eerder in die **viering van die interkonneksie** tussen die versoening van mense met God, en die versoening van mense met mekaar, wat "brood" en "wyn" as elemente van die teenwoordigheid van Christus en die nagmaal, help bemiddel. In die viering van versoening tussen God en mens en tussen mense onderling, raak Christus op 'n baie konkrete wyse tasbaar. Die nagmaal beliggaam wedersydse aanvaarding, die vestiging van basiese gemeenskap, die demonstrasie van die wil tot gemeenskap en konkrete geregtigheid. In die fokus op die selfprysgawe van Christus word God vir sinuïglike ervaring toeganklik.

Die sintuie kan egter nooit die hele Christus se teenwoordigheid bevatlik maak nie. Die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal is daarvoor te kompleks en te spesifiek gedifferensieerd. Vir Welker is die **voor-Pase Christus** deur herinnering (breek van brood), die

gekruisigde Christus wat geproklameer word, die **opgestane Een** waarvan getuig word en die **Menslike Een** wat weer verwag word, teenwoordig (2000f:97). Die ryk en gedifferensieerde teenwoordigheid van Christus is dus baie meer as die sensuele ervaring van 'n blote objek. In die sakramentele gebeure van die viering van die nagmaal word die vergaderde gemeenskap deur Christus in sy volheid omring. Die "elemente" en die uitvoer van 'n ritueel is dus nie genoegsaam om die nagmaal te verstaan nie, maar afhanklik van die vergaderde gemeenskap, die woord van proklamasie, die eksplisiete herinnering aan Christus en die verheldering van die proses.

4.5.3.2 Die proklamasie van die kruis in die viering van die nagmaal

Ten eerste kan die "reële" teenwoordigheid van Christus nie geskei word van Christus se reële teenwoordigheid, selfprysgawe en dood aan die kruis nie. 'n Situatie van afgrondelike skuld en lyding staan vir Welker in die hart van die viering van die nagmaal (2000f:114). Welker voer dit simbolies terug na die konsentrasie van die nagmaal:

- op die breek, verdeling en weggee van die brood
- op die simbool van die gestorte bloed wat baie mense aanstoot gee
- op die nag van verraad en die dreigende teenwoordigheid van verraaiers
- op die herinnering van magteloosheid, skuld, brutaliteit, en misdaad
- op die kruis met al die konsekwensies daarvan
- op die afgrond van die dood, rou, skuld en skande (Welker 2000f:103).

Die proklamasie van Christus se dood in die nagmaal bely die teenwoordigheid van sonde in die wêreld. Die kruis is die teken dat die potensiaal van die nag van verraad in vervulling gegaan het (2000f:104-106).

Die kruis openbaar die mag van die sonde, die verlorenheid van die wêreld, maar ook die lyding van God in die wêreld. Die feit dat die nagmaal Christus se dood in herinnering roep, beteken dat God met die chaos gekonfronteer word wat die skepping as sodanig bedreig. Die kruis openbaar die lyding en die magteloosheid van die drie-enige God. Die magteloosheid van God aan die kruis openbaar volgens Welker twee dinge: naamlik **eerstens** die gemeenskap van die Skepper, Jesus Christus en die Heilige Gees teenoor 'n wêreld wat van God afgesny en vervreem is, maar **tweedens** ook 'n God wat nie vreemd staan teenoor die afgrondelikheid, troosteloosheid en ang van die menslike situasie nie. Ons erken 'n God wat homself nie alleen aan die dood nie, maar aan die verwydering van God self blootstel, wat in sommige Bybelse tradisies as die hel beskryf word. Aan die kruis word die hel gemanifesteer, maar ook dat die hel nie vreemd is aan God nie (2000f:108).

In die lig van die institusionalisering van die nagmaal en in die lig van die opstanding, beteken die kruis tog ook dat God op 'n genadige wyse die afgrondelike skuld en lyding in die wêreld

oorkom het. Deur die institusionalisering maak Jesus dit vir die dissipels moontlik om in alle tye, ook in tye van uiterste nood met hom gemeenskap te hê. Welker verstaan hierdie vernuwing met God as versoening ("atonement") van God se kant af, omdat "atonement" nuwe lewe open te midde van onherstelbare prosesse (2000f:109).⁶¹ Welker verstaan God se goedheid in Christus as 'n "offer", as 'n daad van selfprysgawe en die skenk van lewe. Op die punt moet daar duidelik onderskei word tussen "offer" en "slagoffer". Volgens Welker moet Christus se offer aan die kruis om lewe te herstel te midde van chaos nie gesien word as dat God Christus oorgegee het as 'n slagoffer om God se behoefte aan kompensاسie te voorsien nie. Die feit dat die nagmaal Christus se kruisdood in herinnering roep, dui vir Welker eerder op die "self-giving", die gewilligheid van Christus om sy lewe te waag ter wille van mense.

4.5.3.3 Die hoop van Christus se volledige openbaring in die skepping

In die nagmaal word die dood van Christus in herinnering geroep *totdat hy weer kom*. Welker verbind die **onvoorstelbare universaliteit** wat in die volheid van Christus se teenwoordigheid vervat is, met die uitdrukking "*totdat hy weer kom*". Die uitdrukking verwys vir hom daarna dat die opgestane Christus van alle tye en alle dele van die wêreld in die nagmaal teenwoordig is:

The celebration of the Supper takes place in communion with the past, present, and the future church of Christ. The celebration of the Supper ties together in communion the living and the dead, and the not yet born. In this lively community, which transcends all our conceptions – it is a community not only in our time and world! – God's reign is "in advent", "in coming", and we are oriented toward the coming of Jesus Christ. The image of the complete and definitive *parousia* of Christ must be placed in relation to this broad community that necessarily transcends all earthly contexts of experience (2000f:117).

⁶¹ Hier sluit Welker (2000f:111) aan by Herman Gese en Bernd Janowski se werk rondom die verhouding van sonde en offer. Gese het volgens Welker baanbrekerswerk gedoen rondom die begrip "atonement" of "Die Sühne" waarin hy "atonement" verstaan as die bring van hulp, heling en verlossing, waarvoorwaardes vir lewe as sodanig afgebreek en vernietig is. "Atonement" funksioneer van God se kant af wanneer skuld en sonde mense by die einde van hul vermoëns gebring het. "Atonement" begin funksioneer presies op die punt waar mense alle moontlikhede om met God versoen te raak, afgebreek en vernietig het. "Atonement" impliseer die onmoontlikheid om met God versoen te raak van die mens se kant af deur die bring van "offers". Die verkeerde verstaan van die begrip "atonement" het volgens Welker aanleiding gegee tot 'n verkeerde verstaan van die begrip "sacrifice", "Opfer" of "offer". Daar moet volgens hom duidelik onderskei word tussen die begrip offer en die begrip slagoffer. Nie alle offers veronderstel noodwendig 'n slagoffer om 'n offer te wees nie. Volgens Welker het die begrip "sacrifice" (offer) en die begrip "victim" (slagoffer) teologies in mekaar gevloei met die implikasie dat Christus se kruisdood nie alleen as die offer vir mense se sonde verstaan word nie, maar dat God ook sy kruisiging deur mense sou toelaat as kompensاسie vir die sonde van die wêreld. Volgens Welker is dit 'n onchristelike en wrede idee om God voor te stel as iemand wat die kruisdood van sy Seun nodig het as kompensاسie vir die vergiffenis van sonde. In aansluiting by die werk van sy student Sigrid Brandt, *Opfer als Gedächtnis: Zu einem evangelischen Verständnis von Opfer*, verstaan Welker die inkarnasie as alreeds 'n offer of "sacrifice" en die viktimisering van Christus aan die kruis, as dat God steeds getrou bly aan mense en die aarde ten spyte van sy Seun wat deur mense doodgemaak word.

Solank as wat die nagmaal binne 'n partikuliere tyd en wêreld gevier word en binne 'n konkrete gemeenskap, oriënteer gelowiges hulself in verwagting en hoop aan die volmaakte teenwoordigheid van Christus (2000f:124). Aan die een kant ervaar gelowiges dus die onvolmaaktheid van die wêreld, die bedreiging van sonde en die relatiewe afwesigheid van Christus, maar aan die ander kant hou gelowiges in die vier van die nagmaal die verwagting van die koms van die verheerlikte Christus en sy volmaakte soewereiniteit lewend.

Volgens Welker maak die verbeeldingryke konsepte van Christus se *parousia* moderne mense noodwendig ongemaklik omdat hulle heenwys na die **universaliteit** van die komende Christus, wat alle menslike konsepte van 'n volmaakte geskiedenis en 'n volmaakte wêreld transendeer.⁶²

Hoewel God se ryk aan die kom is en ervaar word in die verspreiding van liefde, genade, vergifnis en egte geregtigheid kan dit nie empiries vasgepen word nie. Die koninkryk is nie in 'n mooi pakkie opgemaak, sodat dit deur iemand in besit geneem kan word nie. Dieselfde geld vir die komende Christus. Christus is wel teenwoordig in sy getuies, in hul proklamering, in hulle daade van liefde, in die viering van die nagmaal. Maar geen getuie, geen tyd of kultuur, geen kerk, en geen religieuse groep kontroleer die komende Christus nie.

Die geweldige spanning tussen die teenwoordigheid van Christus in die nagmaal en die komende ryk van God word volgens Welker ook weerspieël in hoe die verskillende ekumeniese tradisies van die kerk oor die nagmaal dink. Volgens Welker word albei perspektiewe in die nagmaal byeen gehou en moet die spanning nie opgehef word nie. Die ortodokse tradisies het in ekumeniese gesprekke konsekwent die klem op die "hemelse" karakter van die nagmaalsliturgie laat val. Volgens dié tradisie partisipeer gelowiges op 'n mistiese goddelike wyse in die Seun, en die Vader en die Gees. Die kerk vier dus die nagmaal as die uitdrukking van die liturgie van die hemel hier en nou. Tog proklameer die nagmaal die dood van Christus, solank as wat skepsels, tye en wêrelde in hul volheid nog nie deel in die hemelse doksologie in die aangesig van God nie. Die proklamering van Christus se dood in die nagmaal is vir Welker belangrik omdat dit beklemtoon dat die hemelse doksologie wat nou reeds plaasvind nie 'n "pie in the sky" realiteit is nie, maar 'n geestelike realiteit "in advent", wat nou reeds die wêreld, hervorm, vernuwe, behou en transformeer (2000f:123).

⁶² Welker (2000f:118) verwys op die punt na die bykans fantasie-agtige voorstellings van die eskatologiese tekste in die Nuwe Testament (veral Markus 13 en Openbaring 20), wat die heerlijkheid van God en die Lam met die verganklikheid van hemel en aarde verbind. Die eskatologiese beelde van die Nuwe Testament trek volgens Welker wêrelde en tye uit die verlede, toekoms en kontemporêre tyd saam en oorskry die beperkende aard van partikuliere verwagtings, wense, verlangens, sonder om in fantasieë en spekulasies te verval. Die oriëntasie aan God se volmaakte teenwoordigheid beteken 'n oorskreiding van die absolutering van die self-gekonstitueerde wêreld, absolute konsepsies en veralgemenings wat dié beperkte wêreld van die hede bloot reproduseer.

4.5.3.4 Die nagmaal as kultureel vormende krag

Jesus se lewe, dood en opstanding, is in die viering van die nagmaal nie iets wat alleen innerlik of op 'n gemeenskapsvlak geïnternaliseer word nie. Die viering van die nagmaal skep volgens Welker 'n publieke geheue van Christus in die wêreld. Die lewe, dood en opstanding van Christus word in die nagmaal op 'n publieke wyse geproklameer, sodat die geheue van Christus as 'n lewende kulturele geheue in die wêreld versprei. Die daad van "herinnering aan Christus" is baie meer as 'n intellektuele onthou van "'n gebeure in die verlede". In die onthou van Christus in die nagmaal is die totale versoeningsgebeure in Christus, teenwoordig. Alles wat Christus vir die mens en die skepping gedoen het (sy inkarnasie, dienskneggestalte, bediening, onderrig, lyding, offer, opstanding, hemelvaart en Pinkstergebeure) is in die "onthou", in die herinnering aan Christus teenwoordig.

Soos reeds aangetoon met Welker se waardering van Jan Assmann, is die lewende kulturele geheue van Christus aan die werk te midde van die vloeiende kommunikatiewe geheue wat menslike gemeenskappe voortdurend varieer, aanpas en rekonstrueer. Die lewende kulturele en kanoniese geheue druk betekenisdraende vorme op die herinnerings, ervarings en verwagtings binne die gemeenskappe af. Hierdie vorme kan alleen met groot moeite verander word. 'n Kulturele geheue stabiliseer dus 'n gemeenskap teen sy eie transformasie (2000f:128).

Die geheue, gekonsentreer op die teenwoordigheid van Jesus Christus, groei uit die interaksie met die Bybelse tradisies, meer spesifiek met die Nuwe Testament (2000f:129-130). In die nagmaal word dié geheue op 'n **gekonsentreerde wyse saamgebundel** (2000f:130-131). Vir Welker is die herinneringsgebeure in die nagmaal enersyds die basis en bron van alle Christelike gebed, en andersyds dien dit wat hy die "versoening van geheues" ("reconciliation of memories") noem. Die "reconciliation of memories" skep die moontlikheid dat 'n nuwe **historiese gemeenskap** tussen die ekumeniese kerke groei, en 'n **ekumeniese vrede** wat die konflik en pyn van die verlede kan absorbeer.

Gelowiges is deur die viering van die nagmaal eksistensieel in die proses opgeneem en partisepeer in die verspreiding van die geheue. Hoewel mense aktief en intens meewerk in die lewend hou van Christus se geheue, is die nie bloot 'n prestasie van mense wat in die proses van rekolleksie deelneem nie, maar 'n geskenk van die Gees, wat gelowiges roep en saambind en dit vir Christus moontlik maak om tussen hulle te handel. Die feit dat die herinnering aan Christus nie disintegreer in 'n innerlike rekolleksie nie, is vir Welker (2000f:132) toe te skryf aan die aktiwiteit van die Heilige Gees.

4.5.4 Die ekumeniese gemeenskap van die sigbare en onsigbare kerk

Welker se verstaan van die Gees as die publieke resonansiesfeer van Christus en die feit dat gelowiges deur die Gees die publieke persoon van gekruisigde en verheerlikte Christus in die wêreld vorm, beteken vanselfsprekend dat die viering van die nagmaal, vir hom nie alleen die reële teenwoordigheid van Christus in die wêreld verhelder nie, maar ook die werklikheid van die kerk. Die nagmaal is vir Welker 'n konkrete sensuele prosesmatige gemeenskapsgebeure waarin daar tegelyk aan die partikuliere, maar ook universele teenwoordigheid van die gekruisigde en verheerlikte Christus uitdrukking gegee word.

Die implikasie van bogenoemde uitgangspunt vir die ekklesiologie van die nagmaal is **eerstens** dat die nagmaal nie alleen die differensialiteit van mense in die plaaslike gemeenskap met mekaar versoen en aan mekaar verbind nie, maar dat die universele kerk van alle tye en alle wêrelde in die viering van die nagmaal teenwoordig is. Die feit dat die kerk as liggaam van die **gekruisigde** en **opgestane** (komende, verheerlikte) Christus die nagmaal vier, beteken **tweedens** dat die kerk as opstandingswerklikheid van die Gees, steeds te midde van die sonde in die wêreld bestaan. Die spanning mag nooit opgehef word nie. Dit is volgens Welker die bydrae van die gereformeerde tradisie om die ekumeniese kerk teen 'n triomfalistiese ekklesiologie te bly waarsku. Tog word die kerk **derdens** deur die Gees vir en tot die ewige lewe, bewaar, bevry en vernuwe. Die kerk is daarom te midde van die sonde tog draers van God se vrede in die wêreld. Welker se prosesmatige en ekumeniese verstaan van die nagmaal beteken **vierdens** dat die nagmaal nie alleen as 'n Christologiese gebeure verstaan moet word nie, maar trinitaries geïnterpreteer moet word.

4.5.4.1 Die ekumeniese universaliteit van die nagmaal

In die nagmaal gaan dit aan die een kant oor 'n sigbare, visuele, verstaanbare toeganklike simboliese gebeurtenis met 'n konsentrasie op konkreet waarneembare elemente, maar aan die ander kant is die konkrete gebeure nie alleen gegee vir die versoening tussen mense en God en mense onderling in 'n spesifieke historiese konteks nie. Dit transendeer tegelyk die konkrete gemeenskap en kultiese aksie en verwys na die tyd-ruimtelike volheid van alle gemeenskappe wat met Christus verbind is. Die plaaslike gemeente bestaan kreatief in ekumeniese gemeenskap met alle tye en streke van die wêreld, en daarom in gemeenskap met die sigbare en die onsigbare kerk:

Anderseits sind wir erinnernd und erwartend auf den Christus bezogen, der in eben der auf Brot und Wein konzentrierten sinnfällig wahrgenommen Weise in der Fülle der Gemeinden vieler Zeiten und Weltgegenden gegenwärtig geworden ist und gegenwärtig werden wird. Über die Mahlfeier erfolgt die wohl dichteste Verknüpfung der ökumenischen Kirche. Mögen die Formen kirchlichen Lebens und der Diakonie in den verschiedenen Zeiten und Weltgegenden noch so weit voneinander abweichen – in der sakramentalen Konzentration auf die Einsetzungsworte und in einem entsprechenden liturgischen Vollzug kommt "die

Kirche" aus der Fülle der Zeiten und Weltgegenden in einem rituellen Vollzug und der dadurch erfolgenden Prägung ihrer Lebens- und Erfahrungszusammenhänge überein. Hier gewinnt sie einen in sinnfälliger Koaktion einholbaren schlechthin gediegenen Zusammenhang und Zusammenhalt (1996g:53).

In terme van Welker **se realistiese** skeppings en herskeppingsbeskouing kan gesê word dat die nagmaal God se mense op aarde en in die hemel aan mekaar verbind. Te midde van die hoogste pluraliteit ten opsigte van proklamasie, kerkvorme en diakonia in verskillende tye en streke in die wêreld word die kerk verenig in die sakramenteel konsentrasie op die instellingswoorde en korresponderende liturgiese viering. Daar moet in die nagmaal altyd vasgehou word aan die **konkrete** teenwoordigheid van Christus in die gebeure en die **universele** betekenis van dié werklikheid. Om die spanning te handhaaf is dit vir Welker nodig om daarop te wys dat die uitdrukking "*tot my gedagtenis*" nie alleen 'n individuele kognitiewe herroep van die verlede is nie. Die gedagtenis aan Christus is terselfdertyd 'n publieke proklamasie. Dit is 'n proses wat die gemeenskap van die kerk, die versoening met God en die versoening tussen mense na buite, sigbaar maak (1996k:214).⁶³

Vir Welker verhoed die herinnering aan die teenwoordigheid van ander geloofsgemeenskappe van alle tye en alle wêrelde, 'n gevoel van subjektiewe selfregverdiging by klein groepies wat hulself van die buitewêreld afsny. Die ervaring van sekerheid in die nagmaal kan degenereer in 'n groepsideologie, en misleidende selfsekerheid. Die ideologie is gevaarlik juis omdat die naaste direk teenwoordig is om dit te steun. Die sensuele en kommunikatiewe sekerheid van die nagmaal, bemiddel deur die simboliese maaltyd, word gekelder as dit nie oop, bevry, en bevraagteken kan word deur teenwoordigheid van die ekumeniese kerk van alle tye en plekke nie (2000f:139-140).

4.5.4.2 Bevryding van die mag van die sonde of bewaar vir die ewige lewe?

Die noue interkonneksie tussen die konkrete gemeenskap wat die nagmaal vier en alle gemeenskappe van alle tye en plekke wat op dieselfde wyse die sakrament van die nagmaal gevier het, steeds vier en in die toekoms nog sal vier, hou die gevaar in dat die kerk maklik in 'n **triomfalistiese** verstaan van die aardse en hemelse heerlikheid, van die aardse en hemelse glorie van die opgestane en verheerlikte Christus kan opgaan. Die nagmaal kan verkeerdelik verstaan word as 'n fees van die *ecclesia triumphans* – die triomferende kerk (1996k:215; 2000f:151). Die aktuele armoede, verskeurdheid en die innerlike selfingevaarstelling van dié (tafel)gemeenskappe kan maklik misgekyk word.

⁶³ Dit is volgens Welker veral die Ortodokse kerke wat daarin geslaag het om die sintuiglike ervaring en die beperking en transendering van die ervaring vrugbaar te versoen. Die gemeenskap tussen aardse kerke, vergaderde gemeenskappe en die verbinding met die onsigbare kerk van alle tye en alle dele van die wêreld is deurgaans in die Ortodokse kerke beklemtoon (1996k:214).

Volgens Welker is daar in die duidelike ekumeniese verskille op die vraag of dit in die nagmaal gaan oor die bevryding van sonde (Matteus 26:27-28) of die bewaring vir die ewige lewe? (2000f:151). Op die oog af wil dit lyk of al die tradisies die viering van die nagmaal met die vergifnis van sonde verbind, maar as daar in fyner detail ingegaan word, is daar geen eenstemmigheid oor hoe die verband verstaan moet word nie. Vir die Lutherane is die vergifnis van sonde 'n omkeer van menslike eksistensie buite die mens se beheer, vir Gereformeerdes word die vergifnis van sonde nie primêr deur die woorde van die nagmaal bemiddel nie, maar deur die aktiwiteit van die Gees, die band tussen vergifnis van sonde en die viering van die nagmaal is by die Rooms Katolieke bykans kousaal oorsaaklik, omdat die vergifnis van sonde plaasvind gewoon omdat die nagmaal gevier word, terwyl die nagmaal in die Ortodokse kerke dien om mense te versterk op hul weg om in goddelike heerlijkheid te deel.

Hoewel bogenoemde standpunte almal praat van die "vergifnis van sonde" kan dit maklik gebeur dat kerke nie die werklikheid van die sonde ernstig opneem nie en opgaan in die posisie van "bewaring vir die ewige lewe". In die lig van sy verstaan van "die nag van verraad" en die Bybelse uitdrukking: *"Elke keer as julle van hierdie brood eet en uit hierdie beker drink, verkondig julle die dood van die Here totdat Hy kom"* is dit volgens Welker (2000f:158) die bydrae van die Reformatoriese kerke wat beklemtoon dat mense alleen van God se sondevergifnis en bevrydende genade leef, om die pre-reformatoriese kerke te oortuig van die diepte van hul sondebeskouing. Nie alleen sal dit die ekumeniese betekenis van die nagmaal verhoog nie, maar ook die wêreld dien, wat blind is vir die mag van die sonde en 'n blinde vertrou het in die transformerende krag van morele kommunikasie. Die tafelgemeenskap wat die nagmaal vier, moet voortdurend die bewussyn hernu dat mense en gemeenskappe tot 'n wêreld behoort wat sigself in gevaar stel en vernietig deur hulpeloosheid, domheid, onverskilligheid en boosheid, 'n wêreld wat sigself van God afsny.

4.5.4.3 Die nagmaal en die viering van vrede

Die feit dat die nagmaal as simboliese gemeenskapsmaal teen die agtergrond van die nag van verraad in gestel is, en teologies uitdrukking gee aan die versoening tussen mense onderling en tussen God en mense, beteken dat die nagmaal te midde van die mag van die sonde, terselfdertyd 'n viering van vrede in die wêreld is. Volgens Welker (2000f:163) is dit 'n verskraling om te vra of vrede 'n voorveronderstelling vir of 'n gevolg van die viering van die nagmaal is.

Volgens Welker is die blote teenwoordigheid van brood en wyn as gawes van die skepping **eerstens** 'n uitdrukking van vrede. Die blote viering van die nagmaal deur mense wat in verhoudings met mekaar leef, gee op 'n simboliese wyse uitdrukking aan die vrede van skepping. Daar is dus vir Welker (2000f:163) die allernouste verband tussen die viering van vrede in die skepping en dank aan God die Vader (eucharistie). Binne die konteks aan die herinnering aan Christus (anamnesis), vra die geloofsgemeenskap **tweedens** ook vir vrede

(Welker 2000f:164). Hierdie vrede kan op geen manier deur mense gefabriseer word nie. Teen die agtergrond van die kruis en die sonde in die wêreld is dit alleen 'n gawe. Deur die Gees (epiklesis) word die gawe van vrede 'n ervaring van groot vreugde. Deur die Gees deel mense in die skeppingskragte van God op aarde. Deur die Gees word mense waardig verklaar om draers van God se teenwoordigheid op aarde te wees. Deur die gawes van God se nuwe skepping, word hulle 'n aandeel gegee in die ewige lewe van God. Die nagmaal is dus 'n vreugdefees wat mense as draers van God se vrede die wêreld instuur (2000f:164-166).

4.5.4.4 Die aktiwiteit van die trinitariese God in die nagmaal

Vir Welker kan die nagmaal nie alleen as 'n christologiese perspektief verstaan word nie. Danksegging aan die Skepper (eucharistie) en die herinnering aan Christus is nie die enigste konstitutiewe elemente in die viering van die nagmaal nie. In die nagmaal, wat konsentreer op die gee van brood en wyn, beteken danksegging aan die Skepper dat God ook vir die mees basiese gawes bedank word.

Tipies van Welker se kreatiewe skeppingsbegrip wat die kultuur-natuur dualisme dekonstrueer, beteken danksegging aan die Skepper dat God nie alleen vir die gawes van die natuur gedank word nie. Natuurlike groei en kulturele vorming kan nie werklik van mekaar geskei word in die viering van die nagmaal nie. Om brood en wyn van koring en druiwe te maak beteken dat natuurlike groei en kulturele formasie prosesse is wat mekaar wedersyds veronderstel. Volgens Welker se interpretasie van die Bybelse tradisies is bogenoemde prosesse nie moontlik sonder die kreatiewe aktiwiteit van God en God se goeie Gees nie.

Dit is ook nie vanselfsprekendheid dat mense van alle tye, plekke en kulture saam kom om brood en wyn met mekaar te deel nie. Die feit dat dit gebeur, veronderstel volgens Welker 'n kreatiewe interspel tussen verskillende skeppingsfere. Wanneer ekologiese rampe, droogtes, gevaarlike oordraagbare siektes en die afwesigheid van vrede tussen mense in ag geneem word, is dit duidelik dat daar vele situasies is wat lynreg teenoor die mees basiese aardse veronderstellings vir die viering van 'n gemeenskapsmaal met brood en wyn ingaan. Die feit dat brood en wyn hoegenaamd beskikbaar is in omstandighede van relatiewe gesondheid en vrede om 'n gemeenskapsmaal te vier, is alreeds genoegsame grond om God die Skepper te dank asook vir die sekerheid van die kreatiewe aktiwiteit van God se Gees.

In die kultiese gebeure van die nagmaal word dank aan God vir die gawes van die skepping ook getransendeer. Danksegging aan die Skepper beteken vir Welker ook dank vir die nuwe skepping. Die nagmaal as tafelgemeenskap word fundamenteel gekenmerk deur die herinnering aan Christus se kruisdood, offer, sy lyding en dood. Wanneer dank en lof aan God die Skepper en die goeie Gees teen die agtergrond van **die nag van Jesus se verraad** en die publieke vernuwung van Christus plaasvind, gaan dit in die danksegging nie alleen om die bewaring van die skepping nie, maar om dank vir God se nuwe skepping. Welker verkies dus om eerder van die verheerliking, eerder as danksegging van die Skepper te praat.

Soos in **hoofstuk 2** met die bespreking van die engele aangetoon is, is die verheerliking van God vir Welker niks anders as dat skepsels die vernuwning en eksaltasie van God se skepping artikuleer en aan God self adresseer nie. Veel meer as die bewaring van die skepping gaan dit oor die bevryding van die krag van sonde en die krag van die nuwe skepping. Deur die krag van die Gees word brood en wyn die tekens van God se nuwe skepping. In die taal van die nagmaal sou 'n mens kon sê dat dit hemelse brood en wyn word wat nie alleen skepsels opbou nie, maar ook die liggaam van Christus deur skepsels in die liggaam op te neem (1996g:58).

Deur God se nuwe skepping kom mense in die allernouste intieme relasie met God. Deur die viering van die versoening met God word mense draers van God se kreatiewe kragte en word hulle deel van sy liggaam. Vanuit 'n **christologiese** perspektief kan gesê word dat Christus gelowiges in sy wese laat deel om Homself op 'n aardse wyse bekend te maak deur hulle. **Pneumatologies** kan gesê word dat die Gees die krag is wat die gemeenskap vergader. Deur die Gees se aktiwiteit word skepsels draers van Christus se teenwoordigheid. Dié gemeenskap realiseer God se nuwe skepping te midde van geskape aardse relasies. Welker verstaan dus die trinitariese God se aktiwiteit op 'n gedifferensieerde **tweeledige** wyse: aan die een kant as die aktiwiteit van God as Skepper, in die aktiwiteit van die gekruisigde en opgestane Christus deur die aktiwiteit van die Gees. Aan die ander kant word skepels in 'n intieme relasie met die trinitariese God self gebring, as draers van God se teenwoordigheid en vrede in die wêreld.

Tog beteken die ervaring van bevryding nie dat die verskil tussen skepsel en Skepper opgehef moet word nie. In gebed, danksegging en verheerliking in die nagmaal weet mense dat hulle afhanklik is van God se skeppende en herskeppende aktiwiteit op 'n voortgaande basis:

In Bitte, Dank, und Verherrlichung wissen sich die das Abendmahl feiernden Menschen auf Gottes schöpferisches und neuschöpferisches Wirken bleibend angewiesen ... Indem sie den auferstandenen und erhöhten Christus sinnfällig im Brot und Wein der Abendmahlfeier wahrnehmen und in sich aufnehmen, sind sie sich der elementaren Angewiesenheit auf Gott, ja sind sie sich geradezu der Armut und der Erbärmlichkeit der irdischen Existenz vor Gott bewußt (1996g:59).

Gelowiges se afhanklikheid van God is vir Welker nêrens meer sigbaar nie as wanneer die gemeenskap konkreet en fisies die opgestane en verheerlikte Christus waarneem en inneem deur brood en wyn. Die viering van die nagmaal maak mense voortdurend bewus van hul armoedige aardse bestaan en afhanklikheid van God.

4.5.5 Resultate

Teenoor Luhmann se reduksie van alle kommunikasie as funksioneel en Habermas se geringskatting van die rol wat religieuse simbole binne die publieke sfeer van samelewings kan speel in die kweek van 'n etos van egte pluralisme, bied Welker die nagmaal as 'n simboliese en kultuurvormende krag in die publieke sfeer van samelewings aan wat uitdrukking gee aan die viering van geregtigheid.

'n Mens sou Welker se verstaan van die viering van die nagmaal deur die kerk as liggaam van Christus in lyn met sy verstaan van die kultiese wette in die Ou Testament, kon interpreteer. Die kultiese wette het per definisie 'n fyn interafhanklikheid tussen 'n lewe voor God en die reg in die samelewing veronderstel. Soos die kultiese ruimte in die lewe van oud Israel, gee die nagmaal vir Welker ook uitdrukking aan 'n paradigmatische publieke ruimte waarin mense vry naas mekaar bestaan, sonder om hul differensialiteit prys te gee.

Die kultiese wette in die Ou Testament het alreeds 'n nie-hiërargiese ruimte, waarin seuns en dogters, mans en vrouens, slawe en slavinne, vreemdelinge, weeskinders en weduwees gelyk voor die aangesig van God leef, beskerm. Die nagmaal as simboliese gemeenskapsmaal is vir Welker juis die viering van die versoening tussen mense onderling en tussen God en mense. Die feit dat die nagmaal, anders as die pasgamaal, teen die agtergrond van verraad van **binne** die gemeenskap self, gevier word en dat selfs Jesus se vyande by die viering daarvan teenwoordig was, dui op die radikale openheid en aanvaarding van mense in die nagmaal, maar ook van die Christelike kerk in die geheel.

Net soos die kultiese wette die volk telkens herinner het dat hul identiteit gebou was op 'n historiese gebeure van hul verlossing uit Egipte op grond van God se geregtigheid en barmhartigheid, verhit die nagmaal die kanoniese geheue aangaande die historiese voor-Pase, gekruisigde en opgestane Christus in die wêreld, deur die sintuiglike konsentrasie op die elemente van brood en wyn. Net soos in die kultiese wette is daar 'n kreatiewe interafhanklikheid tussen die natuurlike, sosiale en kulturele skeppingsfere in die nagmaal. Net soos in die kultiese sfeer van Israel lê die ontmoeting tussen God en mens nie alleen in die ruimte van die suiwer simboliese nie. God se naam word aan konkrete elemente van die natuur verbind en daar is 'n kreatiewe interrelasie, tussen die proklamering van God se naam, die vergaderde gemeenskap en die konsentrasie op die elemente van brood en wyn. So word die nagmaal 'n simboliese maaltyd wat uitdrukking gee aan basiese geregtigheid en barmhartigheid tussen mense en die uitdrukking van Godskennis in die publieke sfeer van samelewings.

4.6 SAMEVATTING

Tot sover is geargumenteer dat die konsep wet in Welker se denke dit vir moderne wetenskappe en die teologie moontlik maak om positief te reageer op die radikaal pluralistiese aard van die werklikheid. Die teologie het saam met ander wetenskappe die taak om die grense en interafhanklikheid van die verskillende skeppingsfere te omskryf en te waardeer. Tog weet Welker as teoloog dat vanweë die mag van die sonde nie alle vorme van pluralisme noodwendig, konstruktief en opbouend is nie, en dat sekere natuurlike, sosiale en kulturele verskille tussen mense bepaalde vorme van ongeregtheid in stand hou. Die sonde maak die wet van God magteloos deur die grense en kreatiewe interafhanklikheid tussen mense, kulture en groepe op te hef, wat aanleiding gee tot monohiërargiese (monistiese) of choatiese

individualistiese samelewingsvorme wat aanleiding gee tot die ervaring van magteloosheid en selfingevaarstelling.

In hierdie hoofstuk is aangevoer dat die werklikheid van die gekruisigde en opgestane Christus tegelyk die vervulling van die wet, asook die relativering van die misbruik van die wet in die wêreld beteken. Die kruis van Christus is die openbaring van hoe die differensiële strukturele patrone van die skepping in samelewings kan verword, terwyl geloof in die opstanding van Christus die onthulling is van die eindige aantal strukturele relasies wat in Christus gegee is.

Volgens Welker is dit die Gees wat aangaande Jesus Christus as die tweede gestalte van God se Woord in die wêreld getuig. Die Gees maak die opgestane Christus op 'n pluraliteit van wyses in verskillende kontekste in die wêreld teenwoordig. Die teologie wil die getuieniswerk van die Gees in die wêreld omskryf en belig. In die hoofstuk is probeer aantoon dat die Gees **eerstens** as die publieke resonansiesfeer van Christus, mense as draers van die aardse-eksistensievorm van Jesus Christus in die wêreld bemagtig deur mense in die mees intiemste gemeenskap met God self te bring, en so 'n alternatiewe samelewingsfeer in die wêreld te skep, sonder om van konvensionele politieke en moralistiese kommunikasie strukture gebruik te maak.

Welker maak die baie belangrike punt dat die opgestane Christus nie sonder syndes bestaan nie. Die opstanding van Christus en die versameling en uitstuur van manlike en vroulike getuies gaan in die Bybelse tradisies hand aan hand. Op die punt begin 'n nuwe werklikheid wat alle aardse verhoudinge verander. Die nuwe werklikheid wat deur die opstanding bewerk word en wat die teologie onder woorde probeer bring, deurbreek die onmags- en selfverontmagtiging van mense onder die kruis. Op 'n herskeppende wyse word mense deur die getuienisse van die opgestane Christus opgewek en bemagtig tot gemeenskap met die "liggaam van Christus".

Die kragveld van geloof, hoop en liefde waarin die Gees mense opneem, staan in die studie radikaal teenoor moderne vorme van konformisme en individualisme wat ons samelewings kenmerk. Baie belangrik vir Welker is dat die transformerende werking van die Gees op 'n kreatiewe wyse geregtigheid en medelye en kennis van God in die wêreld bewerk, sonder om die natuurlike geskape aard van die werklikheid op te hef. Nog belangriker is dat die Gees natuurlike en sosiale verskille nie transformeer tot abstrakte gelykheid of vae pluraliteit wat as individualistiese en relatiwistiese "veelheid" verstaan kan word nie. Die skeppende pluraliteit van die liggaam van Christus kan nie met vae vorme van individualisme of vae, vlugtige, relatiwistiese veelheid vereenselwig word nie.

Die vryheid wat die Gees bewerk is **tweedens** onmiskenbaar aan die erkenning van die openbaringskrag van die kruis van Christus gebind. Die kruis konfronteer en relativer alle religieuse, regs, politieke, morele, publieke menings, publieke orde, algemene geregtigheid, en opvattinge van die goeie wat in 'n samelewing mag bestaan. Die kruis ontbloot en maak duidelik dat alle publieke sfeer van die samelewing pervers gemaak kan word onder die mag

wat die Bybelse tradisies sonde noem. Die demoniese mag van die sonde wat mense in onwaarheid en onbarmhartigheid lei, word onder die kruis openbaar.

Die **vryheid** wat die Gees bewerk, ontbloot die diepe bedrog, gevaar, selfingevaarstelling en verlorenheid van mense wat hulself om konvensionele norme, vorme en kragte verlaat. Mense wat aan die opgestane Christus gebind is, kry egter die vermoë om deur die nood en godverlatenheid van wat Welker as "**die misbruik van die wet**" beskryf, te sien. Die oorwinnende perspektief op die wêreld is volgens hom **derdens** alleen moontlik in die lig van die kruis en die krag van die opstanding. Die vryheid van die evangelie is die vryheid van lewe deur die skeppende en nuutskeppende krag van die opstanding.

Die apatie en magteloosheid van die kruis word deur die krag van die opstanding oorwin. Die erkenning van die openbaringskrag van die kruis, ontbloot valse triomfalismes en valse sekerhede. Daarby bewaar die lewe in gemeenskap met die liggaam van Christus gelowiges van doketisme en wêreldontvlugting. Die lewe in die krag van die opstanding en die komende ryk van God, spreek vir Welker teen alle mistisisme, vaagheid en quitisme. Die vryheid van die Gees is **vierdens** lewe in die teenwoordigheid van die komende ryk van God.

Die feit dat die verkondigde komende Godsryk reeds 'n teenwoordige werklikheid is, is vir die menslike verstand moeilik om te begryp. Mense leef voortdurend binne die spanning van die mag van die sonde en die komende ryk van God. Anders gestel, mense leef voortdurend met die versoeking om geskape verskille en geregtigheid (d.w.s. egte pluralisme) onder die mag van die sonde op te hef. Dit is juis in die viering van die nagmaal as gemeenskapsmaal (assosiatief) en as hoogs gestruktureerde simboliese kommunikasie (sistemies) dat die kerk as liggaam van Christus die kanoniese geheue aangaande die gekruisigde en opgestane Christus in die wêreld lewend hou.

HOOFTUK 5

KREATIEWE PLURALISMES? KRITIESE EVALUERING

5.1 INLEIDING

Die **probleem** wat die studie op die tafel geplaas het is hoe mense, gemeenskappe en samelewings hulself vandag sinvol kan oriënteer in ons komplekse, moderne wêreld. Mense beleef hulself toenemend as swerweling wat nie weet wie hulle is, van waar hulle kom, waarheen hulle gaan, waarvoor hulle eintlik leef en watter etiese norme hul lewens moet rig nie. Mense ervaar hul lewe as gepluraliseerd en gefragmenteerd. Daar is eenvoudig net te veel spieëls om in te kyk, te veel rolmodelle, te veel keusemoontlikhede en te veel aansprake. Mense leef oënskynlik sonder integriteit, 'n self, 'n persoonlikheid, 'n eie gesig. Opportunisme is aan die orde van die dag. Elkeen trek die mantel aan wat hom pas en laat dit na enige wind wapper.

Geleerdes is verder met mekaar eens dat die kompleksiteit van ons wêreld veral verhoog word deur die ontwikkeling van funksionele sisteme binne moderne samelewings wat elkeen 'n eie logika, waarheidsbegrip en reëls vir moraliteit het. Dit is veral die logika van die mark, massamedia en tegnologie wat toenemend mense se leefwêreld annekseer. Dit is asof die vrae na wins, korttermyn sukses en kompetisie alles oorheers en alle ander ideale en strewes irrelevant maak. Ons almal ervaar dit elke dag. In die onderwys, van skole tot universiteite tot navorsing. Die eerste vraag is altyd of dit wat gedoen word mense gaan trek en geld inbring? Ons sien dit ook in die wêreld van sport, ontspanning en vermaak. In die mededinging van die openbare media, koerante, radio en televisie. In die boekewêreld van wat gepubliseer word en wat nie.

Hoe moet mense hulself in so 'n gefragmenteerde en pluralistiese wêreld oriënteer? Wat is 'n gepaste respons van die teologie in so 'n radikaal pluralistiese kultuursituasie waarin die self gefragmenteerd leef en die logika van enkele sisteme besig is om alle prioriteite en lewensvrae van mense te bepaal en die bydraes van ander sisteme verdring? Die studie werk met die **vertrekpunt** dat Welker se verstaan van pluralisme mense, gemeenskappe, samelewings, maar ook die teologie en ander wetenskappe kan help om hulself beter te oriënteer. Volgens Welker is pluralisme 'n gegewe wat ons moet liefhê, koester en beskerm. Die werklikheid is vir hom pluralisties van aard en die uitdaging lê uiteindelik daarin dat pluralisme **gestruktureer** moet word. Dit is, volgens hom, veral gelowiges wat hiertoe 'n bydrae kan maak omdat die Christelike kanon en leerstukke inherent 'n pluralistiese gestalte vertoon. Die **tese** van die studie is dat Welker se verstaan van **wet en evangelie** ons kan help om die pluralismes van

ons wêreld sinvol te struktureer, omdat dit kriteria genereer om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te kan onderskei.

Welker se verstaan van wet en evangelie is in die studie as allesomvattende lewensoriënterende **tese** aangebied wat mense wil help om op 'n nuwe manier in ons komplekse, postmoderne wêreld te leef. Die bedoeling van die studie was nooit om een aspek van Welker se teologie te ondersoek nie. Die omvattendheid van sy wet-evangelie onderskeid blyk uit die wyse waarop hy die tradisionele leerstukke van die Christelike geloof hernu en in dié proses die vermoë van die Christelike evangelie om kompleksiteit te integreer, illustreer. Myns insiens help Welker se verstaan van wet en evangelie ons veral om in te sien dat ons nie in die reine gaan kom met die kompleksiteit van ons leefwêreld deur terug te vlug in persoonlike en interpersoonlike ervarings en werklikheidkonstruksies nie. Dit gaan ons veel meer baat om kreatief en interdisiplinêr te leer leef.

Samevattend sal **eerstens** aangetoon word dat die heel grootste winspunt van Welker se wet-evangelie verstaan die kerk en teologie as **waarheidsoekende gemeenskap** help om weer met selfvertroue 'n kritiese en konstruktiewe bydrae tot die publieke sfeer in moderne samelewings te maak (afdeling 5.2).

Tweedens sal gedemonstreer word hoe Welker se kreatiewe pluralistiese teologie werk. Hier sal sy kritiek op die **abstrakte subjektiwiteit** (assosiatief) wat volgens hom verantwoordelik is vir die chaotiese individualisme in ons samelewings, asook sy kritiese dialoog met die **natuurwetenskappe** (sistemies) wat aanleiding gee tot die ervaring van nihilisme en chaos, as voorbeelde bespreek word (afdeling 5.3 en 5.4).

Die studie sal **derdens** afsluit met 'n blik op die **toekoms**. Daar sal enkele riglyne uit Welker se wet-evangelie onderskeid getrek word wat gereformeerde teologie kan help om los te kom uit die selfopgelegde gevangenskap en marginalisering uit die publieke sfeer van samelewings om in die toekoms 'n konstruktiewe bydrae te maak tot die soeke na egte pluralisme in ons samelewings (afdeling 5.5).

5.2 KERK EN TEOLOGIE AS WAARHEIDSOEKENDE GEMEENSAP

Alreeds in **hoofstuk 1** is aangetoon dat Welker op 'n vroeë onderdom van sy lewe ongemaklik was met die reduserende rasionaliteit van die modernisme wat die kompleksiteit van die wêreld tot homogeniserende abstraksies vereenvoudig. Dit was veral sy ontmoeting met die werk van die Engels-gebore wiskundige, natuurwetenskaplike en filosoof, Alfred North Whitehead wat hom gehelp het om in veelvoudige multi-sistemiese raamwerke te dink. Whitehead het Welker gehelp om in te sien dat indien 'n mens tot 'n beter verstaan van die werklikheid en die lewe wil kom, jy tegelyk die natuurwetenskaplike, religieuse, etiese en estetiese paradigmas en denkvorme van mekaar moet onderskei, maar tegelyk ook op 'n kreatiewe wyse met mekaar in verband moet bring.

Volgens Welker moet daar geleer word om multi-sistemies en poli-kontekstueel te dink. Daar moet dus nie gesoek word na universele, allesomvattende teorieë wat die werklikheid in sy geheel probeer verklaar nie. Universele teorieë is vir Whitehead en Welker niks anders as oorbruggingsteorieë wat 'n mens in staat stel om verskillende simboolkomplekse, sisteme en rasionaliteite te ontdek, eerder as om "alles" tot een metafisiese waarheid te reduceer. Whitehead se komplekse omgang met die werklikheid het Welker gehelp om pluralistiese konstellasies in ons samelewings, verskillende wetenskappe, kulture, godsdienste en kanoniese tradisies te ontdek. Dit het hom veral gehelp om gestruktureerde vorme van pluralisme te onderskei van vae vorme van pluraliteit en diversiteit.

Waarom is die wêreld so deurmekaar en kompleks en hoe help Welker se wet-evangelie onderskei ons om tussen goeie pluralismes en vae vorme van pluraliteit en dubbelsinnigheid te onderskei? Volgens Welker misluk egte pluralisme om drie redes in ons samelewings. **Eerstens** word ons samelewings oorheers deur denk- en samelewingsvorme wat aan die een kant òf monistiese (en dualistiese) antwoorde op die verskille tussen mense wil gee, òf deur aan die ander kant toe te gee aan relativisme. Ons samelewings neig òf na monisme òf relativisme; òf na 'n posisie waar struktuur en orde verabsoluteer, òf chaos en wanorde omhels word.

Die **tweede** rede waarom pluralisme in ons samelewing misluk, is omdat ons moderne antropologie, ons mensbeskouing, volgens Welker, ten diepste deur 'n **abstrakte subjektiwiteit** onderlê word. 'n Abstrakte verstaan van subjektiwiteit lei volgens hom tot 'n abstrakte verstaan van vryheid en gelykheid soos in die liberale tradisie, wat volgens hom steeds totalitêr en onderdrukkend is. Die liberale tradisie skryf gelykheid en vryheid oënskynlik hoog aan, maar het volgens hom geen aanvoeling vir egte "difference" tussen mense en kulture nie, omdat een samelewingsgroep die spelreëls skryf vir wat egte vryheid beteken en hoe dit ingekleur moet word. Die abstrakte opvatting van subjektiwiteit gee, volgens Welker, binne die publieke sfeer van samelewings wat funksioneel pluraliseer, ook aanleiding tot nuwe selfvernietigende vorme van individualisme.

Die **derde** rede waarom pluralisme binne moderne samelewings misluk, is omdat kommunikasie tussen verskillende sosiale sisteme altyd op 'n **morele** vlak lê. **Morele kommunikasie** het ook geen aanvoeling vir egte "difference" nie, omdat daar altyd een of ander ideale norm of voorbeeld veronderstel word waaraan almal in die samelewing moet konformeer. Moralisme ontken dus ook egte differensialiteit. Hoewel morele kommunikasie, wat steun op die wedersydse respek tussen mense, onontbeerlik is vir enige samelewing, lei dit grootliks tot die ervaring van magteloosheid. Welker se grootste probleem met morele kommunikasie is dat agter vroom oproepe tot 'n beter wêreld, grootskaalse bedrog en onreg versluier kan word. Die retoriek van Nazi-Duitsland en Apartheid bly die beste voorbeelde hiervan.

Volgens Welker vra 'n etos van pluralisme ten **eerste** 'n komplekse rasionaliteit wat breek met monistiese, dualistiese en relativistiese denkvorme. Ten **tweede** vra dit dat abstrakte subjektiwiteit wat moderne samelewingsvorme onderlê, gedekonstrueer moet word. Ten **derde** vra dit na samelewingstrukture wat die mark van morele kommunikasie in die publieke sfeer van samelewings deurbreek en gemarginaliseerde mense en groepe op 'n regverdige manier deel maak van die publieke lewe van die samelewing sonder om hul uniekheid, andersheid en partikulariteit op te hef.

In die studie is geargumenteer dat Welker se verstaan van die Bybelse getuienis aangaande die **wet** as die byeenhou van die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van ervaring, dit moontlik maak om tussen goeie en slegte vorme van pluralisme te onderskei. Dit is die kriteria van geregtigheid, barmhartigheid en die soeke na waarheid (kennis van God) wat die wet genereer wat dit vir moderne samelewings moontlik maak om die verskille tussen mense en verskillende gemeenskappe op 'n komplekse wyse byeen te hou en te sorg dat daar nie op 'n abstrakte wyse verval word in onderdrukkende orde of chaotiese relativisme nie.

Die konsep **wet** is in Welker se denke bykans sinoniem met die konsep **skepping** wat beteken dat die werklikheid vir hom opgebou is uit komplekse strukturele, interafhanklike, ervaringsfere (kosmologie, natuur, kultuur ens.). Vir Welker is dit die taak van die verskillende wetenskappe en die teologie om die kreatiewe interafhanklikheid van die verskillende magsfere te benoem en te omskryf. In sy onlangse artikels (na 2000) praat Welker van "waarheidsoekende gemeenskappe" (*Truth-seeking communities*) om uitdrukking te gee aan die pluralistiese rol van die verskillende gemeenskappe en rolspelers wat in die publieke sfeer van moderne samelewings soek na waarheid.¹ Die probleem is natuurlik altyd dat alle waarheidsoekende gemeenskappe ook deur ander belange gedryf word en dat dié versluisde belange die soeke na waarheid kan ondermyn en aanleiding kan gee tot die misbruik van mag.

In die studie is die **vryheid van die evangelie** teenoor dié magteloosheid en misbruik van die wet gestel. Die bevryding en vryheid van die evangelie is vir Welker onlosmaaklik verbind aan die openbaringskrag van die kruisiging en opstanding van Jesus Christus soos die Gees daarvan in die wêreld getuig. Die Gees as die resonansiesfeer van Christus is, volgens Welker, 'n publieke Persoon wat deur die getuies van die opstanding, gekonstitueer word en wat die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van die strukturele skeppingsfere byeen hou deur bestaande skeppingsfere te waardeer, in die lig van die kruis onregverdige verskille te kritiseer en in die lig van die opstanding die koninkryk van God realiseer.

¹ Sien die volgende artikels van Welker vir 'n meer volledige oorsig van sy verstaan van die plek van die teologie in die publieke diskoers van samelewings en sy konsep "Truth-seeking communities": Theologie im Öffentlichen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften? Zutrauen zur Theologie. *Akademische Theologie und Erneuerung der Kirche*. Wichern Verlag (2000d:51-61); Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith? in Luis Lego, ed., *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-first Century* (2000e:110-122), asook sy artikel, Who is Jesus Christ for us Today. *Harvard Theological Review* 95(2) (2002e:129-46).

Soos reeds gesê, gebruik Welker in sy onlangse artikels die begrip "waarheidsoekende gemeenskappe" om uitdrukking te gee aan die kritiese rol van die kerk en teologie, maar eintlik alle gemeenskappe en rolspelers in die publieke sfeer van moderne samelewings wat soek na waarheid. 'n Gemeenskap wat in die openbaar sou opstaan en daarop aanspraak maak dat hulle die waarheid ontdek het, kwalifiseer natuurlik nog nie vir 'n waarheidsoekende gemeenskap nie. Waarheidsoekende gemeenskappe is groepe mense wat nie alleen waarheidsaansprake maak nie, maar ook praktyke skep en publieke vorme en prosedures ontwikkel waaraan waarheidsaansprake krities en selfkrities onderwerp en getoets kan word (2002e:135).

Waarheidsoekende gemeenskappe bevorder, volgens Welker gewoonlik prosesse waarin sekerheid en konsensus ontwikkel, getoets en versterk word, maar baie belangrik, sulke gemeenskappe is ook baie versigtig om die waarheid tot sekerheid en konsensus te reduceer. Waarheidsoekende gemeenskappe probeer tegelyk om komplekse aangeleenthede toeganklik, herhaalbaar en voorspelbaar te maak, maar waak terselfdertyd daarteen om die waarheid te reduceer tot die herhaalbare en voorspelbare van die saak wat ondersoek word:

The path of the search for truth can be adequately characterized only through an appreciation of the reciprocal relation between, on the one hand, the interrogation and strengthening of certainty and consensus and, on the other hand, the repeatable, predictable, and correct investigation of the subject under consideration. The route of the truth-seeking community can be traveled only in open and public critical and self-critical discourse (2002e:135).

Volgens Welker moet die waarheidsaansprake van elke waarheidsoekende gemeenskap ernstig opgeneem word, maar moet daar terselfdertyd die bewussyn teenwoordig wees dat elke gemeenskap ook deur versluierde belange gerig kan word, soos byvoorbeeld, die soeke na maksimale resonansie en morele en politieke invloed, of die verlange na mag, kontrole en beheer. Die insig dat daar geen suiwer of perfekte waarheidsoekende gemeenskap bestaan nie, help mense en gemeenskappe juis om te verstaan dat geen gemeenskap of belangegroep 'n meerderwaardige plek in die publieke sfeer kan inneem nie. Mag moet dus altyd pluralisties in die publieke sfeer gedeel en balanseer word.

Só moet daar, volgens Welker, byvoorbeeld baie krities met die priviligering van akademiese navorsing in samelewings omgegaan word. So mag die stem van geregtigheidsoekende gemeenskappe, of gemeenskappe wat soek na fisiese en geestelike herstel, nie geminag word nie. Verder het mense die plig om gemeenskappe wat soek na: politieke lojaliteit en sosiale invloed, ekonomiese en monitêre sukses en publieke aandag en resonansie, ook te respekteer. Dit is vir Welker die karatertrek van eg pluralistiese gemeenskappe dat geen waarheidsoekende gemeenskap verabsoluteer word nie, maar dat elkeen se belangrike en onmisbare bydrae tot die kultuur in sy geheel onderskei en waardeer word (2002e:136).

Teen bogenoemde agtergrond kan gevra word wat dit beteken om te sê dat die kerk en teologie 'n waarheidsoekende gemeenskap is? Volgens Welker word Christelike kerke vandag

juis gekenmerk, nie deur die sekerheid nie, maar die onsekerheid van hul publieke rol. Die kerk self weet nie meer of sy 'n primêre waarheidsoekende gemeenskap is en of sy bloot moet soek na politieke en morele resonansie en die sosiale invloed wat daarmee saamgaan nie. Moet kerke streef na effektiewe resonansie en ook vermaak aan mense verskaf? Het kerke dalk bloot 'n terapeutiese rol of is daar 'n ander publieke bydrae om te lewer?

In sy artikel *Who is Jesus Christ for us today?* (2000e) maak Welker duidelik dat die kerk en teologie vir hom 'n waarheidsoekende gemeenskap is wat op baie vlakke met die **akademie** oorvleuel. Nie die politiek, die massamedia of die mediese sisteem nie, maar die akademie wat besig is met onderrig en navorsing, bly vir Welker die primêre vennoot van die kerk in die soeke na waarheid in die publieke sfeer. Die Christelike kerk as gemeenskap gegrond in Jesus Christus, staan dus gedurig voor die uitdaging om haar waarheidsaansprake op 'n akademiese vlak te verantwoord. Die probleem is egter dat die kerk en teologie selfvertroue verloor het om haar waarheidsaansprake op 'n akademiese vlak in die openbaar te verdedig. Vir baie geleerdes en teoloë is Christus 'n ambivalente kulturele ikoon wat alleen deur morele, politieke of ekonomiese berekeninge toeganklik is (Welker 2002e:132-134).

In die studie is geargumenteer dat Welker se verstaan van die evangelie aan die teologie die taak stel om verby die multi-dimensionele netwerk van konflikte en probleme rondom Jesus Christus en die Gees in die Skrif en moderne samelewings te beweeg en aan te toon hoe God deur sy Gees vandag op 'n kreatiewe wyse in die skepping werksaam is. Dit is vir Welker die grootste en belangrikste opdrag van die teologie, naamlik om saam met ander wetenskappe op 'n kreatiewe wyse te probeer onderskei waar God (se Gees) vandag eg pluralisties in die skepping aan die werk is en waar die werking van die Gees onderdruk word en ongeregtheid dus in stand gehou word.

Vir Welker is dit nie genoeg om alleen kennis te neem van die debatte rondom die historiese Jesus en die vae pluraliteit van getuienisse aangaande die Gees nie (2002e:134). Dit raak algaande uit Welker se latere werk duidelik dat die teologie vanuit die tema van die **opstanding** van Christus met ander wetenskappe in die akademie in gesprek moet gaan om in die soeke na waarheid, valse reduksies te ontbloot en selfsugtige belange wat aanleiding gee tot die ervaring van magteloosheid, te ontmasker.²

Natuurlik word die opstanding in moderne teologiese debatte as die mees onwaarskynlike tema van keuse beskou wanneer die teologie met die empiriese wetenskappe in gesprek tree, maar

² Om die stelling te motiveer kan Welker se onlangse artikels wat gebore is uit sy gesprek met antropoloë en natuurwetenskaplikes geraadpleeg word. Sien Welker M. Resurrection and Eternal life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality and His Glory. in *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology*. J. Polkinghorne and Michael Welker (eds) (2000c); M. Welker, Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood: in *The Human Person in Science and Theology*. N.H Gregersen, W.B. Drees & U. Gorman (eds) (2000b:95-114).

vir Welker hou die realiteit van die opstanding juis die sleutel om die naturalistiese en wetenskaplike reduksies wat aanleiding gee tot die ervaring van chaos en nihilisme in ons wêreld, te dekonstrueer. Die opstanding van Christus is vir Welker 'n multi-perspektiwiese werklikheid wat alle natuurlike en kulturele werklikheidskonstruksies oorskry. Dit is juis die multi-dimensionaliteit van die persoon van die opgestane Christus en die kragte van liefde, vergiffenis, genesing, die spesiale aandag aan kinders, die swakkeres en die gemarginaliseerdes wat deur die teenwoordigheid van die opgestane Een toeganklik word, wat vir Welker in die soeke na geregtigheid en waarheid in die publieke sfeer in berekening gebring moet word.

Die identiteit van die voor-Pase Jesus en die opgestane Christus het volgens Welker uit ervarings gegroei wat as "getuienisse" omskryf kan word. Getuienisse het volgens hom 'n tweeledige karakter. Aan die een kant het dit die dimensie van persoonlike outentiekheid en sekerheid en aan die ander kant het dit altyd 'n gefragmenteerde en perspektiwiese karakter. Alle getuienisse, het volgens hom noodwendig 'n pluralistiese tekstuur (2002e:145). Die getuienisse aangaande die opgestane Een in die Nuwe Testament is geanker in simboliese aksies wat mettertyd rituele vorme aangeneem het (vgl. die nagmaal).

Soos reeds aangetoon, gebruik Welker die konsep **lewende kanoniese geheue** om die komplekse realiteit wat die opgestane Christus in die wêreld skep, te benoem. Hy onderskei saam met Jan Assmann tussen 'n kommunikatiewe en kanoniese geheue. 'n Kanoniese geheue wat stabiel en georganiseerd in 'n kultuur werk, moet duidelik onderskei word van 'n kommunikatiewe geheue wat voortdurend fluktueer, verander en verdwyn. Gebeure soos die Franse Revolusie, die Burgeroorlog in Amerika en die gebeure van 11 September 2001 in New York, behoort tot die **kulturele geheue** van die Weste en dien as rigtinggewende gebeure vir 'n ganse kultuur. Wanneer sulke gebeure as deel van die kulturele geheue in 'n gemeenskap in 'n pluraliteit van interpretasies kodifiseer, word dit 'n **kanoniese** geheue. 'n Gestruktureerde pluraliteit van interpretasies lei tot 'n noodsaaklike rustelose geheue in 'n kultuur wat voortdurend nuwe interpretasies oproep, sonder dat die oorspronklike gebeure verlore gaan.

Vir Welker het die kerk en teologie as waarheidsoekende gemeenskap die opdrag om voortdurend die vitaliteit en onuitputlikheid van die kanoniese geheue van die opgestane Christus te bevestig en te kultiveer. Volgens hom is daar 'n anti-ideologiese en anti-triomfalistiese krag in dié kanoniese geheue opgesluit wat voortdurend deur nuwe getuienisse bevestig word. Dit is 'n kommunikatiewe, kritiese, en self-kritiese geheue. Die kommunikatiewe geheue van die opgestane Een soek na sekerheid, maar is terselfdertyd besig om sekerhede te toets, te relativeer en te korrigeer in die soeke na waarheid.

In die volgende twee afdelings sal gedemonstreer word hoe Welker se metode van kreatiewe pluralismes werk. Daar sal aangetoon word hoe hy vanuit die kanoniese geheue van die opgestane Christus **eerstens** die abstrakte persoonsbegrip, wat in moderne samelewings aanleiding gee tot chaotiese individualisme, ontmasker (afdeling 5.3). Daar sal aangetoon word

hoe hy die verskraalde modernistiese integrasiebeginsel van **outonomie** met die konsep **geloof** vervang. Daar sal terloops aangetoon word hoe Welker se konsep van kreatiewe pluralisme hom ook in staat stel om Schleiermacher se verstaan van individualiteit teenoor postmoderne, chaotiese vorme van individualisme, herwaardeer.

Daar sal **tweedens** aangetoon word hoe Welker in sy debatte met die natuurwetenskappe oor 'n 5 jaar periode die grense van die teologie en natuurwetenskappe in verhouding met mekaar getrek het (afdeling 5.4). Daar sal spesifiek illustreer word hoe hy op die punt van die eskatologie die taal van nihilisme en chaos, wat die verabsoluttering van 'n natuurwetenskaplike werklikheidsbeskouing tot gevolg het, met die taal van hoop en vreugde vervang. Uit sy induktiewe en kreatiewe dialoog met die wetenskappe is daar omgekeerd ook bepaalde abstraksies in moderne teologie wat kritiseer moet word. By Welker het die dialoog met die natuurwetenskappe tot die dekonstruksie van die **tyd-ewigheid** abstraksie gelei wat hom gehelp het om tot 'n kreatiewe nuwe verstaan van die verhouding tussen tyd en die triniteit te kom.

5.3 KREATIEWE PLURALISMES: DIE DEURBREKING VAN ABSTRAKTE SUBJEKTIVISME

5.3.1 Die deurbreking van die moderne outonomiebegrip

Vir Welker kan die teologie, maar ook ander wetenskappe, alleen in die reine kom met die verskraalde samelewingsvorme binne ons kultuur indien die abstrakte subjektiwiteit wat radikale individualisme en konformisme onderlê, ontmasker word. Om te illustreer hoe Welker die teologie se rol en taak in dié verband sien, sal aangesluit word by sy artikel *Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Personhood?* (2000b:95-114).³ In die artikel toon hy aan dat die outonome persoon, wat in die moderne tyd in Europa ontwikkel het, nie meer 'n houdbare model vir persoonwees is in die sogenaamde postmoderne tyd waarin samelewings hulself bevind nie.⁴

³ Met die finalisering van die skripsie (Maart 2002) was dit nog die enigste werk wat Welker oor persoonwees in moderne samelewings gepubliseer het. Daar verskyn wel later in 2002 'n boek met die titel, *Die autonome Person: eine europäische Erfindung?* München: Fink.

⁴ In die artikel sien 'n mens mooi hoe Welker se induktiewe model van kreatiewe pluralismes werk. In die eerste deel van die artikel toon hy aan die hand van die **premoderne** konsep van 'n "masker" aan watter probleme moderne samelewings het om 'n oortuigende persoonsbegrip te ontwikkel wat interpersoonlike subjektiwiteit en die verwagtinge van 'n objektiewe publieke sfeer ernstig neem. In die tweede plek gaan hy in die artikel weer eens in op **populêre kulturele** ontwikkelinge (soos die konsentrasie op helde en heldinne in die vermaaklikheidsmusiek en kompeterende sport) wat grootliks in sosiale en intellektuele diskussies vermy word. In die derde plek gaan hy dan ook in 'n kritiese dialoog met **moderne** filosofiese en religieuse denkvorme (moderne outonomiebegrip en die leë konsep van geloof) wat ekstreme sukses in die westerse kultuur behaal het. Die sukses van die artikel lê uiteindelik daarin dat hy aantoon dat die teologie 'n bydrae kan lewer in die soeke na 'n houdbare persoonsbegrip binne moderne pluralistiese samelewings, indien die teologie haar nie losmaak van die waarheids- en kennisvrae wat in ander wetenskappe gevra word nie.

Welker se hipotese in die artikel is dat die Europese outonomiebegrip vir 'n baie lang tyd gedien het as integrasiebeginsel vir die spanning tussen innerlike subjektiwiteit van die outentieke individu en die objektiewe sfeer van verwagtinge wat die breër samelewing aan die individu stel. In ons postmoderne kultuurklimaat is die outonomiebegrip van die moderne tyd om verskeie redes volgens hom nie meer 'n genoegsame model vir persoonwees nie. Welker se voorstel is dat persoonwees nie langer deur die begrip "outonomie" gekonstitueer moet word nie, maar eerder deur die konsep "geloof".

Volgens hom het 'n reduksionistiese teologie en piëteit, en hoogs abstrakte begrippe van geloof en die God-mens relasie, op 'n sistematiese wyse die teologiese en antropologiese dimensies van persoonwees in moderne samelewings versluier en versteur. Welker gee op so 'n wyse inhoud aan die begrip geloof dat dit vir hom teenoor die moderne **outonomiebegrip** 'n assosiatiewe en sistemiese (kommunikatiewe dimensie) het. Anders as die moderne outonomiebegrip wat radikaal terugbuig op die self, het geloof tegelyk 'n subjektiewe en objektiewe dimensie en is dit meer geskik om die wêreld van **individuele ervaring** en **sisteme** binne 'n komplekse publieke sfeer met mekaar te integreer.

5.3.1.1 Die ontmaskering van die moderne persoonsbegrip

In sy analise van die probleme van 'n moderne persoonsbegrip sluit Welker op 'n metaforiese wyse aan by die antieke Griekse woord *prosopon* (gesig) en die latynse woord *persona* wat albei verwys na die masker waardeur 'n akteur in 'n drama spreek. Die uitdrukking verwys nie alleen na die masker nie, maar ook na die akteur wat die masker dra en die rolle wat deur die akteur gespeel word. Die antieke begrippe *prósopon* en *persona* is dus vir Welker van waarde omdat dit 'n verband lê tussen die konkrete individu (*die akteur*), die tipering op die basis van 'n rol (*deur die masker*) en die instel op 'n gehoor of publieke spektrum van verwagtinge (*die rol en opvoering daarvan*). Welker gebruik die metaforiese verband tussen masker en persoonwees om aan te toon hoe problematies en kompleks die hele konsep van persoonwees in 'n moderne tyd geword het.

Volgens Welker sukkel moderne denke om die komplekse definiëring van persoonwees te verstaan en is daar 'n verwarring en vermenging tussen konsepte soos persoon, die individu, die enkelvoudigheid van die liggaam, die subjek, die self, die "ek" en ander konsepte. Die algemene kultuur van die dag het, volgens hom, probleme om tussen die subjektiwiteit agter die masker en die publieke, objektiewe en geobjektiveerde self voor die masker te onderskei. Die meeste moderne antropologiese teorieë werk volgens hom met 'n onhoudbare polêre spanning wat probeer om tegelykertyd vas te hou aan die enkelvoudigheid en uniekheid van die individu (partikulariteit) aan die een kant en die abstrakte, objektiewe gelykheid van die menslike spesie (universaliteit) aan die ander kant (2000b:95-96).

Die moderne persoon is na Welker se insig die uitdrukking van 'n komplekse proses van bemiddeling waarin die wêreld "agter die masker" en die "wêreld voor die masker" met mekaar

geïntegreer moet word. Dié proses is volgens hom baie kompleks omdat persoonwees aan die een kant beteken om menslike uniekheid en abstrakte gelykheid objektief en vir die wêreld na buite te bemiddel, met die objektiewe en publieke self as produk. Aan die ander kant word individuele uniekheid en gelykheid subjektief en innerlik met mekaar verbind wat aanleiding gee tot die totstandkoming van die "ek". In terme van die uiteensetting is die menslike persoon 'n komplekse verbindingspunt tussen persoonlike, intieme selfreferensie; persoonlike, eksterne selfrepresentasie; en die interrelasie van 'n persoon se omgewing tot die self (publieke self). Welker beskryf die komplekse konstituering van 'n menslike persoon aan die hand van die maskerbeeld soos volg:

Via the person, via the mask, the individual mediates to the outside world uniqueness and equality, non disposability and security of expectations. With regard to the mask from the inside, a person mediates and differentiates himself and his perception and stylization of himself. The person, visualized by the mask, is the interface both determined by and turned towards the inside. Through the person a human being adjusts and attunes herself both consciously and unconsciously in accordance with broad spectra of expectations directed towards the person. We adapt to a certain spectrum of mixed expectations, role stereotypes, and habits; we influence other spectra in the direction of change; and we avoid a third group of expectations altogether. In this process of grasping, presenting and forming ourselves we are "a person" (2000b:97).

Die proses van bemiddeling van die wêreld agter die masker en die wêreld voor die masker beteken dat die menslike persoon individueel uniek en individueel tipies is en dat subjektiwiteit in die sin tegelyk 'n unieke en algemene fenomeen is (2000b:98). Volgens Welker raak die integrasie van die wêreld voor en agter die teks al hoe ingewikkelder na mate **die wêreld voor die masker in kompleksiteit** toeneem. 'n Komplekser samelewing beteken dat die prosesse van aanpassing en instelling van die individu op die sisteem van verwagtinge van buite baie moeilik is. Dit beteken dat die lyne tussen konsepte soos die persoon, individu, subjektiwiteit, self en "ek" maklik vervaag, wat talle eensydige en reduksionistiese konsepte van persoonwees wat gedeeltelik ook in konflik met mekaar is, tot gevolg het. Verskillende elemente van persoonwees of konstellasies van elemente kan in so 'n situasie as *die persoon* begryp word.⁵

Welker is oortuig dat die definisie van 'n "persoon" en die essensie van persoonwees in verskillende sosiale en kulturele kontekste voortdurend verskuif. Volgens hom is daar 'n proses van **subjektivering van persoonwees** in moderne kulture aan die gang wat goed funksioneer solank kommunikasiestrukture homogeen is en solank daar kragtige, stabiele en

⁵ Welker noem 'n paar voorbeelde van sulke reduksionistiese persoonsbegrippe wat dikwels voorgehou word as modelle of kriteria vir persoonwees: die bizarre individu wat volgens sy eie inklinasies leef (sg. "postmoderne" individu); subjektiwiteit wat verwagtingsekerheid skep, maar wat sosiaal totaal onaanpasbaar is (Bogart-tipe); 'n abstrakte "ek" wat soek om hom- of haarself te word (die identiteitsoekende figuur); 'n self wat saam met die publieke morele druk van die dag verander (die tipiese bourgeois individu); of 'n persoon wat sy sosiale omgewing deur 'n sterk sin vir resonansie domineer (sukses-tipe in mark gedrewe samelewings) (Welker 2000b:99).

gestratifiseerde publieke institusies en hiërgiese vorme van organisasie en orde in die samelewing teenwoordig is.

Die eensydige konsentrasie op die wêreld agter die masker maak volgens Welker alleen sin indien die wêreld voor die masker nougeset georganiseer is en relatief duidelik definieerbaar is. Probleme met die terugtrekking tot die wêreld agter die masker word eers duidelik wanneer sterk hiërgiese publieke institusies vervang word deur mark-tipe konfigurasies en media gestimuleerde pluralistiese ontwikkelinge. Die negatiewe konsekwensies van die moderne onttrekking agter die masker word eers erkenbaar sodra mense in dun gestruktureerde publieke omgewings leef en werk. In Noord-Amerika word die sosiale verskynsel die afgelope dekades negatief as "the minimal self", "the culture of narcissism", "the decay and end of public life" en "the tyranny of intimacy" getipeer (Welker 2000b:100).

Volgens Welker is daar 'n onbekende fassinasië met die radikale uniekheid van die individu in ons samelewings. Terselfdertyd word die abstrakte individualisme van die moderne tyd in 'n laat moderne tyd op verskeie vlakke bevraagteken en uitgedaag. Die spanning het tot gevolg dat individue hulself ook as "**publieke persone**" wil projekteer en beleef, wat vir hom vergestalt word in die snelle groei van kompeterende sport en die opkoms van populêre elektroniese musiek. Die publieke persone in kompeterende sport en die vermaaklikheidswêreld is volgens Welker 'n spieël van die wyse waarop samelewings soek na "die persoon". Die feit dat persoonwees in 'n moderne tyd die subjektivering van 'n persoon en die beklemtoning van die wêreld agter die masker beteken, impliseer in 'n laat moderne tyd, wat gekenmerk word deur die disintegrasie van gestratifiseerde samelewingsvorme, 'n maksimale toename in konkrete individualiteit met 'n gepaardgaande konsentrasie op **die liggaam en individuele gevoel**. Die liggaam van die enkeling en individuele gevoel word in die plek van stabiele samelewingsvorme voor die masker gerepresenteer wat die unieke individu voorhou as die hoogste verteenwoordiger van die menslike spesie op 'n wyse wat onmiddellike resonansie vind. Dit geskied in die wyse waarop sport en popmusieksterre in die massamedia gerepresenteer word:

What late modern cultures see, is that the maximum increase in concrete individuality is provided by the *single body* and by *individual feeling*. Now the single body and individual feeling have to be presented *in front of* the mask in a way that shows that this unique individual is to the highest degree also typical and able to function as a representative of the species in a way that finds immediate resonance. Without any doubt, we find successful syntheses with regard to such a public objectification of the body in competitive sports, and with regard to the communication of emotionality in electronic popular music (2000b:101).

Die eensydige en distorsiewe sentrerings op sulke persone via die massamedia en die atmosfeer wat sulke persone omring het vir Welker definitiewe religieuse trekke:

If the latent cultural parameters remain what are at the moment, there will be no diminution in the power of these one-sided and even distortive forms of centering

on the person, which through their presentation via the mass media are surrounded with an aura that is nothing short of religious (2000b:101).

Om bogenoemde situasie te verander is dit nodig om te verstaan wat die moderne outonomiebegrip aanbied en hoekom dit suksesvol was in die bemiddeling van die prosesse voor en agter die masker.

The modern autonomous person seeks to structure and shape the field in front of the mask by engaging in a continual struggle with himself behind the mask. The autonomous person of modernity must continually regain to unity of the person. At the most basic level, the autonomous person of modernity must *continually regain the unity and constancy of the person* by, on the one hand, striving, for *coherence in rule-governed self-direction*, and on the other hand, *dominating one's own sensual nature* (2000b:103).

Die beginsel van **outonomie** veronderstel dat die rasionele self deur 'n reëlgebaseerde selfgerigtheid en die beheer van die liggaamlike en sensuele natuur van die individu sal lei tot 'n groei in morele en rasionele koherensie van 'n hele gemeenskap. Immanuel Kant het met die publiserings van sy *Critique of Practical Reason*⁶ met die veronderstelling gewerk dat 'n persoon sy of haar outonomie verifieer deur nie alleen sy sensuele drange onder subjektiewe reëls te bring nie, maar ook voortdurend seker te maak dat hierdie reëls korrespondeer met die universele wet van die rede.

Volgens Welker is dit vandag baie duidelik dat Kant se morele filosofie misluk het. Volgens hom het Kant die krag van die rede oorskat en die krag van die sensuele drange onderskat. Volgens Welker is dit vandag baie duidelik dat daar nie in individuele of in publieke moraliteit 'n progressie is waarin die rasionele die sensuele drifte algaande domineer nie. Die moderne verstaan van outonomie het nie alleen misluk om die uniekheid van die liggaamlike en sensuele individu te verreken nie, maar dit het ook die kontekstualiteit van moraliteit en die beperkings van rasionaliteit onderskat.

Die moderne outonome persoon, gefikseer op 'n onbeliggaamde individu en die morele krag en invloed van 'n abstrakte subjek is, volgens Welker, nie in staat om die moderne sosiale en kulturele prosesse van differensiasie te verreken nie. Die moderne konsep van rasionaliteit kon nie verhoed dat ganse samelewings deur chauvinisme, fascisme, rassisme en ekologiese brutaliteit gekenmerk word nie. **Die outonome individu vind dit toenemend onmoontlik om tussen die sub sisteme in samelewings te bemiddel.** Volgens Welker kan die moderne verstaan van "geloof" kontemporêre samelewings help om die beperkinge van die moderne outonomiebegrip as integrasiebeginsel te ontmasker en te oorskry.

⁶ Welker self is natuurlik baie krities op Kant as vader van die moderne outonomiebegrip. Vir 'n meer wetenskaplike analise van Welker se verstaan van Kant kan sy artikel, Immanuel Kant. In: K. Scholder / D. Kleinmann (Hg.), *Protestanten. Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten* (1983d:193-209), gelees word.

5.3.1.2 Geloof as integrasiebeginsel van persoonwees

Volgens Welker is dit juis die Christelike evangelie se verstaan van **geloof** wat die teologie en moderne wetenskappe in staat kan stel om nie vas te val in die wêreld agter die masker in 'n poging om persoonwees te konstitueer nie. Die vraag is: watter inhoud word aan die konsep geloof gegee? Volgens hom moet geloof nie verstaan word as die individu se sekerheid van die "Ganse Andere", 'n transendente mag, agent of vae waarneembare Persoon nie. Hierdie tipe geloof, eie aan ons moderne wêreld, beskryf Welker saam met Karl Barth as 'n indirekte Cartiaanisme (*I feel somehow dependent, therefore I am*) wat op 'n moment van leë selfreferensie stuit.

Welker beskryf bogenoemde verstaan van geloof as leeg omdat elke moment van selfreferensie 'n element van differensiasie veronderstel indien dit 'n moment van sekerheid wil ervaar. Van buite af gesien, bevat hierdie vorm van geloof 'n moment van onmiddellikheid en negasie, van intieme selfbewussyn en die ervaring van differensiasie.⁷ Hoewel hierdie vorm van geloof baie invloed in die moderne westerse teologie gehad het, kan die teologie haar nie langer op hierdie reduksionistiese vorm van geloof verlaat nie.

Dit is die taak van die teologie om die relasie tussen God en die menslike persoon te ontgin, sonder om enige van die twee kante na blote referensiepunt te reduceer. In die spoor van Luther en Paulus moet die subjektiewe relasie met God met die objektiewe inhoud van geloof verbind word. Die subjektiewe verhouding met God moet altyd verbind wees met 'n **dinamiese oortuigingstruktuur**, gevul met sekerhede wat op verskeie wyses en deur verskeie soektogte na die waarheid getoets is. Hierdie dinamiese oortuigingstruktuur funksioneer volgens Welker as 'n **medium van kommunikasie**:

Here we find a way of talking about faith in which the subjective relationship with God is always connected with objective faith, included in it, supported by it, and nourished by it. We find the subjective relationship with God always bound into a dynamic structure of persuasion traversed by certainties that have been tested in diverse ways, and by diverse quests for truth. This dynamic structure of persuasion functions as a medium of communication (2000b:109).

⁷ Hierdie vorm van geloof bestaan volgens Welker as religieuse vorm of as dialektiese selfrefleksiwiteit en kan daarom as 'n gevoel van absolute afhanklikheid (Schleiermacher), as die tegelyke bevestiging van die self en die bevraagtekening van die self in die ontmoeting van die imperatief van die morele wet (Kant), as die eenheid en die spanning van die essensie van eksistensie (Tillich) en op baie ander religieuse en nie-religieuse wyses beskryf word, afhangende van die konteks waarbinne dit vorm kry. Vanaf Schleiermacher tot Bultmann en Kaufmann is daar baie teologiese pogings om met die tipe leë geloof in die reïne te kom. Volgens Welker wou die meeste van die teoloë demonstreer dat hierdie tipe geloof 'n antropologiese en God-gegewe fenomeen is. Volgens Welker het die hoofstroomteologie van die weste nog altyd baie waarde geheg aan hierdie abstrakte en leë vorm van geloof. Hierdie sekerheid is gesien as die grond van selfbewussyn, die sleutel van alle epistemologiese en morele waarde. Volgens hom moet die krag van hierdie tipiese moderne vorm van geloof ook nie onderskat word nie. Dit stel denkers nie alleen in staat om religieuse en sekulêre wêreldbeskouings met mekaar te verbind nie, bowenal skep dit die moontlikheid om morele en religieuse kommunikasie ten nouste met mekaar te verenig (Welker 2000b:106-107).

In kontras met ander kommunikasiemedie wat aan die waarheidsvraag getrou wil wees (bv. wiskunde, fisika) is geloof in God as kommunikasiemedium baie sensitief en oop vir die konkrete individu en sy emosies en affektiewe vorme van ervaring. Wanneer mense in God glo, kry hulle toegang tot die medium van geloof self, hulle gaan die objektiewe oortuigingstruktuur as sodanig binne. Die feit dat dit moeilik is om mense se geloof in God en God self te onderskei, beteken nie dat 'n mens God sonder geloof moet konstrueer (as leë referensiepunt) nie.

Welker konstrueer geloof in God op so 'n wyse dat die dichotomie tussen **geloof en kennis** as vals ontbloom word. Omdat geloof nie alleen in verhouding staan tot die rasionele en kognitiewe ervarings van mense nie, maar ook tot die emosionele en affektiewe ervarings, is dit volgens Welker meer oop as ander vorme van kennis vir hersiening en revisie. Maar tog word geloof gevul deur kennis. **Geloofskennis vertoon vir Welker verstommende ooreenkomste en kontinuïteite met kennis van die natuurwetenskappe.** Die moderne leegmaak van die konsep "geloof" het geloofskennis uit die publieke sfeer van samelewings gedryf, wat nou vir Welker weer gereaktiveer moet word om komplekse fenomene soos persoonwees te omskryf.

Volgens Welker gee God in die geloof aan mense 'n universele waarde. Vir Christene beteken dit dat mense een word met Christus. In geloof word mense draers van God se teenwoordigheid op aarde. Geloof maak 'n baie meer komplekse verstaan van persoonwees moontlik as die modernistiese outonomiebeginsel. Aan die een kant moet **die diepte van die konkrete, unieke persoon ernstig geneem** word en nie na 'n beginsel van abstrakte subjektiwiteit reduceer word nie en aan die ander kant word die **universele waarde van die menslike persoon ook ernstig geneem**, omdat die menslike persoon gekoördineer word as draers van God se teenwoordigheid op aarde.

Om te verseker dat God nie reduceer word tot 'n absolute punt van referensie of dat geloof 'n konsep sonder inhoud word nie, is dit belangrik dat Christelike kerke 'n antwoord moet gee op wat dit beteken om een te word met die persoon van Christus, met die opgestane Een wat sigself openbaar in die na-Pase liggaam van 'n pluraliteit van lede en gawes. In verhouding met nie-Christelike religieë en sekulêre wêreldbeskouings moet duidelik gemaak word wat dit beteken om na die beeld van die kreatiewe God geskape te wees, teenoor die modernistiese leegmaak van geloof in God. Binne die konteks van Christelike gemeenskappe en sekulêre samelewings is dit belangrik dat die teologie 'n selfkritiese en kritiese gesprek met die filosofie, sosiologie en natuurwetenskappe voer om 'n persoonsbegrip op die tafel te plaas wat reg laat geskied aan die objek daarvan:

But in both contexts we need self-critical and critical conversation with philosophy, the humanities and the natural sciences, if we wish to prove that theological orientation is helpful in the effort to attain an understanding of the person that is adequate to its object (2000b:110).

Welker se verstaan van kennis en geloof beteken veral 'n kritiek op moderne totalitêre denkvorme. Totalitêre denkvorme stel alles gelyk aan alles en bring alles tegelyk in verhouding met God (2000b:112). Sulke monistiese denkvorme onderdruk juis die bydrae wat geloof en teologie kan maak tot die publieke diskoers van die dag. Teenoor die vae sekerheid van totalitêre religieuse denkvorme, naamlik dat alles op een of ander manier tog met God in verband staan, wil geloofskennis 'n bydrae maak tot 'n materiële en realisitiese persoonsbegrip wat dit moontlik maak om met die kompleksiteit en verwagtinge van 'n pluralistiese publieke sfeer in die reïne te kom.

Uit bogenoemde bespreking van Welker se verstaan van geloof (subjektief en objektief) en sy byeen hou van die partikuliere en universele dimensie van persoonwees, is 'n hele paar winspunte wat belangrik is vir die nadenke oor persoonwees binne 'n komplekse sistemiese samelewing, geïdentifiseer. **Eerstens** is aangetoon dat die moderne konsep van die outonome persoon mense grootliks van die liggaamlike en sensuele asook van die kultureel en sosiaal gekondisioneerde dimensies van persoonwees gedistansieer het. Daar is veral uitgewys dat die outonomiebegrip as produk van idealistiese filosofie nie konsekwent tussen die subjektiwiteit agter die masker en die publieke persoon voor die masker kan bemiddel nie. Die modernistiese en postmoderne antwoord op die probleem, naamlik moralistiese kommunikasie het volgens Welker reeds die meeste oortuigingskrag verloor.

Tweedens is aangetoon dat geloof in die moderne tyd, self die slagoffer van filosofiese reduksionisme is. Om van hierdie reduksionisme los te kom, moet die abstrakte God-mens relasie (Ich-Du), wat twee punte van referensie deur middel van 'n ongelyke magsrelasie met mekaar verbind, eerder vervang word deur 'n relasie waarin die lewende kreatiewe God en die menslike persoon midde 'n komplekse skeppingsmatige werklikheid met mekaar in verhouding gebring word.

Deur die premoderne konsep van die masker is aangetoon hoe kompleks dit is om die subjektiwiteit agter die masker met die publieke persoon voor die masker te verbind. Uit Welker se analise is dit duidelik dat dié integrasie nie kan geskied deur die ontkenning van die sensuele self nie. Op die punt word Welker se verstaan van geloof 'n baie aantreklike opsie omdat dit tegelykertyd wil vashou aan die rykheid van die konkrete individu agter die masker en die publieke self voor die masker. Indien daar gevra word na die eenheid van die publieke persoon (voor die masker), en indien ons die relasie hiervan met die konkreet subjektiewe persoon (agter die masker) wil verreken, kan die religieuse dimensies van menswees volgens Welker nie ontken word nie.

5.3.2 Welker se waardering van Schleiermacher se verstaan van individualiteit

Welker se Bybels-realistiese vertrekpunt in sy teologie maak dit vir hom moontlik om moderne denkers, wat bepaalde modernistiese reduksies kreatief deurbreek het, te waardeer. Die

vertrekpunt het Welker in staat gestel om die afgelope jare al meer waardering vir Schleiermacher se kultuurteorie en sy verstaan van individualiteit te ontwikkel, omdat dit vir hom baie duidelik van slegte postmoderne vorme van radikale individualisme onderskei kan word.⁸

Volgens Welker was die jong Schleiermacher op 19-jarige ouderdom alreeds so bewus van die nuwe kultuursituasie waarin die kerk en teologie haar bevind het, dat daar in sy kultuurteorie nuwe teologiese impulse ontwikkel en geïmpliseer is, wat in 'n pluralistiese kultuursituasie opnuut waardeer moet word. Welker is oortuig dat die jong Schleiermacher, wie se vroeëre werke eers in 1984 volledig gepubliseer is, op 'n geniale wyse reeds die grondaannames van die modernisme ontmasker het (1997:11).⁹

Schleiermacher se erns met die kultuur van die dag het hom, volgens Welker, tot die insig gebring dat die Kantiaanse morele filosofie, met sy klem op die wil van die subjek, eties ontoereikend in 'n pluralistiese, moderne kultuursituasie is. In sy eerste wetenskaplike artikel, *Anmerkungen zur Nikomachischen Ethik 8-9*, sluit Schleiermacher aan by Aristoteles se teorie oor **vriendskap**. In die artikel gaan hy van die standpunt uit dat mense altyd in 'n omgewing leef waarin die sterkes oor die swakkeres heers. Terwyl sommige mense deur die kultuurkragte van die dag gesterk word, is daar ander mense wat benadeel en swakker word. Eties is dit 'n uitgemaakte saak dat die sterkes die swakkeres moet help, en volgens Schleiermacher kan religie hierin 'n groot rol speel.

Op dié punt breek Schleiermacher egter weg van Aristoteles (en Kant)¹⁰ en vra hy dat daar nie vanuit die subjek se posisie na die omgewing gedink moet word nie, maar vanaf die omgewing na die subjek. Hy vra nie alleen wat vriendskap tussen individue kan beteken nie, maar is daarvan oortuig dat ons verhoudingswyses "**geselligheid**" kan uitstraal wat ook ons omgewing positief kan aansteek en stempel:

Aufschlußreich ist an diesem Ansatz, der wohl von jüdisch-christlichen Gesetzesüberlieferungen, vermittelt durch die Herrnhutter Brüdergemeinde, geprägt ist, daß er von der Umgebung auf das Subjekt hin und nicht vom Subjekt auf die Umgebung hin denkt. Bemerkenswert ist ferner, daß Schleiermacher nicht nur, Aristoteles folgend, nun primär auf freundschaftliche oder wohlthätige Beziehungen zwischen einzelnen Menschen reflektiert. Er fragt

⁸ Sien in die verband Welker se artikel: Schleiermacher – Denker über die Moderne hinaus. *Ruperto Carlo*. (1997(I) (3):10-15).

⁹ Vir 'n meer wetenskaplike analise van Welker se verstaan van Schleiermacher se teologiese grondaannames kan sy artikel, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Universalisierung von Humanität. In: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III*. Göttingen (1983c:9-45), geraadpleeg word.

¹⁰ Vir 'n baie goeie oorsig van Schleiermacher se kritiek op idealistiese denke van Kant, Herder en Goethe en sy reaksie op die kultuursituasie van sy dag sien Rudolf Otto se inleidingsartikel in die jong Schleiermacher se werk: *On Religion, speeches to its cultured despisers*. New York, Harper & Row. Publishers, 1958, vii-xx.

vielmehr, wie unsere Verhaltensweisen "gesellig" ausstrahlen können, das heißt, wie sie unserer Umgebung anstecken können oder auf welche Weise sie vom Verhalten unserer Umgebung geprägt werden (1997:12).

Volgens Welker is die stelling ook die eerste formulering van Schleiermacher se gevoelsteorie. Die basiese vertrekpunt van Schleiermacher se gevoelsteorie is dat komplekse of betekenisdraende handeling wat aansteeklik is en nie tot individue alleen spreek nie, maar 'n invloed op die kultuur en wêreldtoestande as sodanig het, handeling is wat altyd deur gevoel gedra en begelei word. Vir Schleiermacher is religie by uitstek die werklikheid wat gevoel in 'n kultuur begelei.

In aansluiting by Aristoteles is Schleiermacher daarvan oortuig dat die werking van vriendskap tussen jong, volwasse en ouer mense gedifferensieer moet word. Die gevoelens en gesellige werking wat religie in tussenmenslike verhoudinge opwek, is volgens hom verskillend tussen jong, volwasse en ouer, sosiaal bevoorregte en sosiaal benadeelde mense. Teenoor die Kantiaanse (moderne) opvatting dat die "subjek" tot rasioneel-sedelike handeling gebring moet word, plaas Schleiermacher, volgens Welker, 'n baie kompleksere verhouding tussen "subjek" en omgewing op die tafel. Religie het, volgens Schleiermacher, die vermoë om differensiasie te bevestig, maar ook die vermoë om dit tegelykertyd op 'n komplekse wyse te integreer. Teenoor Kant se klem op die wil van die morele individu het Schleiermacher, volgens Welker, 'n kultuurteoretiese probleemstelling op die tafel geplaas wat vandag steeds geldig is, naamlik hoe kan gemeenskapsvorme ontwikkel word wat nie veelvoudige konkrete uitdrukkinge van individualiteit onderdruk nie.

Dit is nie moeilik om te sien hoekom Welker Schleiermacher as 'n belangrike denker beskou nie. Die moderne rasionele subjek van Kant neem volgens Schleiermacher nie die herkoms-, ouderdoms- en agtergrondsverskille van mense in ag wanneer daar eties gedink word nie. Hierteenoor het Schleiermacher hom aan die een kant intens besig gehou met die grense en moontlikhede van die konkrete individu in komplekse kontekste. Aan die ander kant was hy, volgens Welker, tegelyk daarin geïntereseerd om sosiale vorme so te bevat en te kultiveer dat kommunikasie- en verwagtingsekerheid in die samelewing gewaarborg kan word. Schleiermacher het dus vir Welker alreeds die probleem van pluralisme in die publieke sfeer beskryf toe hy gevra het hoe mense lewende interaktiewe vorme van gemeenskap kan ontwikkel wat individuele, konkrete veelvoudigheid bevorder, terwyl die samelewing as oorkoepelende geheel tegelyk tot klaarheid oor sigself kom. Anders gestel: hoe kan oorkoepelende gemeenskapsvorme ontwikkel word, sonder om individuele veelvoud deur funksionalisme en integrasie op te hef en te verdring soos wat in die publieke sfeer van moderne samelewings gebeur (1997:13)?

Die spanning tussen 'n oorkoepelende gemeenskapsvorm of kultuur wat sigself in stand hou en terselfdertyd konkrete individuele lewensvorme bevorder, is ook Welker se definisie van egte pluralisme en volgens hom die belangrikste probleem wat die moderne samelewing moet

aanspreek. Schleiermacher se belang lê vir Welker daarin dat hy nie soos baie ander moderne denkers (soos byvoorbeeld Nietzsche) in kultuurpessimisme verval het nie, maar na boustene gesoek het om die publieke sfeer van die samelewing op te bou. Die jong Schleiermacher gee, volgens hom, vir ons die sleutels om die dinamiek van pluralisme te verstaan. Hy ontmasker eerstens die opvatting dat pluralisme bloot verstaan word as individualisme of funksionalisme wat beteken dat die ekonomiese, regs, en wetenskaplike sfere van die samelewing as "*Gruppenegoismus*" funksioneer. Hy wys dus die moontlikheid van pluralisme as sosiale relatiwisme af. Pluralisme beteken nie noodwendig die vae begeestering vir multi-kulturele veelheid of angs vir relatiwisme nie.

In Welker se waardering van Schleiermacher wys hy daarop dat Schleiermacher alreeds die opkoms van - en die relasie tussen moderne gemeenskapsvorme voorsien het. Teenoor individualisme, funksionalisme of sosiale relatiwisme beteken pluralisme vir Welker dat die samespel tussen veelvoudige gemeenskapsvorme tegelyk gedink moet word. Eerstens veronderstel dit 'n veeltal van relatiewe vaste of sistematiese vorme wat 'n vaste ontwikkelingsgeskiedenis en operasiewyse volg. Tweedens veronderstel dit 'n veeltal vrye assosiasies van mense wat die behoeftes en impulse van mense wat aan die assosiasies behoort, tot werking bring. Pluralisme beteken vir Welker dat die vrye gemeenskapsassosiasies en vaste sistematiese vorme binne 'n samelewing in die regte verhouding met mekaar gebring moet word.

Natuurlik kon die twintigjarige Schleiermacher nie die radikale pluralistiese aard van moderne samelewings voorsien nie, maar volgens Welker het hy reeds die aard van die probleem goed gedefinieer. Die bydrae van die jong Schleiermacher lê vir Welker daarin dat hy 'n oplossing aanbied in sy kultuurteorie wat hy ten nouste met religie verknoop het. Volgens Schleiermacher is **vriendskap** en **geselligheid** grondvorme wanneer daar nuwe gemeenskappe op die been gebring moet word binne 'n pluralistiese publieke sfeer. Die belang van vriendskap en geselligheid in 'n pluralistiese publieke sfeer lê daarin dat dit die soeke na nie-hiërargiese gemeenskapstrukture begelei. Volgens Welker hou die hernude waardering van Schleiermacher in Noord-Amerika en Europa verband met sy verbinding van religie en kultuur. Die insig dat godsdiens en 'n oop publieke sfeer by Schleiermacher sentraal staan, is ook vir Welker van die allergrootste belang. Volgens hom sal die verknoping van kultuurteorie en teologie sistematies vrugbaar gemaak moet word indien teologie 'n bydrae tot die debat ten opsigte van die radikale pluralisering van die publieke sfeer wil maak (1997:15).

5.4 KREATIEWE PLURALISMES: INTERDISSIPLINÊRE DIALOOG MET ANDER PUBLIEKE SFERE

5.4.1 'n Induktiewe, poli-kontekstuele dialoog

Die herwinning van die krag van God se Woord (Jesus Christus) wat universeel in alle kulture in alle tye op 'n partikuliere wyse binne die eindige, plaaslike, skeppingsmatige werklikheid teenwoordig is, kan volgens Welker alleen geskied indien bewuste en onbewuste teologiese en kulturele abstraksies wat die moontlikhede en grense van ervaring onderlê, oopgebreek word. Vir Welker is die dekonstruksie van abstraksies nie alleen die taak van die teologie nie, maar van alle wetenskappe. Denkers wat geleer het om met patrone van denke en sistematiese strukture te werk moet volgens hom met mekaar saamwerk om die historiese en kontemporêre kontekste waarbinne simbole funksioneer te rekonstrueer.

Welker se induktiewe, poli-kontekstuele metode het daartoe aanleiding gegee dat hy vanaf 1993 by die Sentrum van Teologiese navorsing in Princeton, Amerika ten nouste betrokke geraak het by die gesprek tussen teologie en wetenskap.¹¹ Hy was tot onlangs die voorsitter van die forum wat wetenskaplikes uit die velde van kosmologie, fisika, chemie, biologie, filosofie, religieuse studies en teologie insluit. Die Princeton studiegroep het, volgens Welker, op grond van verskillende metodologiese uitgangspunte in twee groepe gedifferensieer, as die "*bottom-up approach group*" en die "*top-down approach group*". In aansluiting by die teoretiese fisikus en Anglikaanse teoloog, John Polkinghorne, wys Welker daarop dat teologieë instinktiewe "top-down" denkers is (Welker 1998a:318). Soos reeds aangetoon wil Welker se metode van kreatiewe pluraliteit 'n induktiewe of 'n *van-onder-na-bo* benadering wees. Volgens hom korrespondeer die *van-onder-na-bo* benadering nie alleen met vrugbare, moderne wetenskaplike inisiatiewe nie, maar ook met die Reformatoriese denke wat in 1518 alreeds in die lig van anti-skolastiese reformasies aan universiteite daarop aangedring het om alle teologie na die Skrif terug te bind.

In die voorafgaande afdeling is aangetoon hoe Welker vanuit sy byeen hou van die **assosiatiewe** en **sistemiese** dimensies van pluralisme, binne die **subjektivistiese** sfeer van ervaring die outonomiebegrip van persoonwees in westerse samelewings gedekonstrueer het en die konsep "geloof" as alternatiewe integrasiebegrip voorgestel het. In die volgende afdeling sal aangetoon word hoe Welker se Bybels-realistiese vertrekpunt en sy konsep van die **kanoniese geheue van die opgestane Een**, hom ook in staat stel om bepaalde abstraksies in

¹¹ Welker het nog altyd 'n affiniteit vir die gesprek tussen die teologie en die wetenskap gehad. Hiervan getuig sy vroeëre artikels waarin hy die waarheidsaansprake van die teologie op 'n epistemologiese vlak teenoor die natuurwetenskappe verantwoord. Sien M Welker, Was ist Wahrheit? In H-P Müller (Hg) *Wahrheit* (1989e:101-114); en M Welker, Verantwortung der Wissenschaft, verantwortung des Glaubens, in: H Müller (Hg.), *Wissen als verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens* (1991b:127-140).

die natuurwetenskappe te dekonstrueer. Daar sal aangetoon word hoe die logika van **kontinuiteit en diskontinuiteit** van die opstanding van Christus en die koms van God se ryk vir Welker bepaalde reduksies in die moderne fisika ontmasker en dit moontlik maak om met hoop en vreugde, in plaas van angs en nihilisme oor die toekoms te praat. Daar sal omgekeerd ook aangetoon word dat die kreatiewe dialoog met die natuurwetenskappe, Welker as teoloog genoop het om die tyd-ewigheidsreduksie in moderne teologie te hersien en hoe dit in sy denke aanleiding gegee het tot 'n nuwe verstaan van die verhouding tussen tyd en triniteit.

Dit is natuurlik nie toevallig dat Welker as teoloog juis op die punt van die eskatologie met die natuurwetenskappe in gesprek gaan nie. My aanvoeling is dat die eskatologie toenemend in Welker se denke belangrik word omdat sy metode van kreatiewe pluralismes juis 'n poging is om te onderskei waar God se Gees egte pluralisme in die wêreld voed en waar bose en onregverdige pluralismes in stand gehou word.

In die volgende afdeling sal aangetoon word hoe Welker op grond van sy verstaan van die skepping (wet) as die interafhanklikheid tussen verskillende strukturele skeppingsfere en die werk van die Gees (evangelie) as die bevestiging van skeppingsmatige pluralisme, maar ook die kritisering van abstraksies wat lei tot die ervaring van magteloosheid, in sy gesprek met die natuurwetenskappe, ontgin. Daar sal aangetoon word dat Welker se relativering van die ervaring van nihilisme en wanhoop implisiet die kreatiewe interafhanklikheid van die natuurlike en kulturele ervaringsfere van die werklikheid te veronderstel.

5.4.1.1 'n Realistiese eskatologie en die relativering van abstraksies

Die dialoog tussen die natuurwetenskappe en die teologie op die punt van eskatologie is volgens Welker 'n nuwe uitdaging, omdat die wetenskap en teologie nie vir hom oor twee verskillende omgewings van die werklikheid handel soos wat tradisioneel gemeen word nie. Volgens hom konsentreer klassieke en kanoniese religieuse tradisies nie op piëtistiese wense en fantasieë oor die einde van die wêreld soos baie maal veronderstel word nie. In dié tekste en simbole gaan dit eerder oor die kontinuiteit en diskontinuiteit tussen hierdie wêreld en die komende wêreld van God. Die tekste en simbole gebruik terme soos die "*nuwe skepping*" die "*nuwe hemel*" en die *nuwe aarde*" om aan te toon dat daar ooreenkomste en verskille tussen die skepping en die eschaton is. Die logika van kontinuiteit en diskontinuiteit skep volgens hom 'n baie klein en moeilike, maar **realistiese grond** vir 'n gemeenskaplike diskoers tussen wetenskap en teologie.

Bogenoemde vertrekpunt daag in die eerste plek die natuurwetenskappe uit om bepaalde reduksionistiese aannames omtrent die aard van die werklikheid te laat vaar. Die logika van kontinuiteit-diskontinuiteit stel natuurlik ook nuwe uitdagings aan die teologie. Vir te lank het die teologie in spekulasies omtrent 'n onsigbare realiteit verval en probeer om hul aansprake teen die oordeel van die natuurwetenskappe te immuniseer. Indien die natuurwetenskappe deur eskatologiese simbole uitgedaag word om hul visie op die werklikheid te vergroot, is dit niks

minder as reg om van die teologie te verwag om haar waarheidsaansprake ook op 'n publieke wyse te regverdig nie. In 'n poging om die aansprake van die natuurwetenskappe en die teologie ten opsigte van die *eskaton* of *eskata* met mekaar te versoen, is 'n nuwe benadering in die debat nodig. Welker beskryf die nuwe benadering as 'n *realistiese eskatologie* wat moet poog om die gronde vir hoop en vreugde vir lewe te ontgin in die aangesig van fisiese dood en die bedreiging van 'n eindige wêreld en heelal wat deur die waarneming van die natuurwetenskappe bevestig word.

In die inleidingsartikel in die boek, *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology* (2000c), wys Welker daarop dat daar 'n paar belangrike **veronderstellings** in die dialoog tussen die wetenskap en teologie ten opsigte van die eskatologie geïdentifiseer is. Ten **eerste** is dit nie alleen die teologie nie, maar ook die wetenskap wat poog om 'n onsienbare realiteit te interpreteer. Ten **tweede** is dit nie alleen die natuurwetenskappe nie, maar ook die teologie wat moeilike waarheidsaansprake op 'n publieke wyse moet regverdig. Hierdie analogiese uitdagings verskaf nie in die eerste plek 'n maklike grond vir vrugbare gesprek nie, maar impliseer veel eerder die dekonstruksie van oorbekende aannames en clichés, soos byvoorbeeld dat die teologie op 'n onsigbare realiteit en die wetenskap op 'n sigbare realiteit gemik is, dat die teologie besig is met die gevoelsmatige en die wetenskap met feite, dat die teologie hoogstens met persoonlike sekerhede werk, terwyl die wetenskap besig is met die objektiewe waarheid. Eers nadat die clichés opgegee is, kan 'n realistiese eskatologie in die **derde** plek probeer verstaan wat God se doel is met 'n wêreld wat beslis tot 'n einde sal kom en deur 'n fisiese dood sal gaan.

In die **eerste** plek hou beide die wetenskap en die teologie in hul onderskeie diskoerse aan 'n onsigbare realiteit vas. Volgens Welker moet aanvaar word dat beide dissiplines elkeen binne 'n eie epistemologiese sirkel beweeg waarvan nie ontsnap kan word nie. Die natuurwetenskappe veronderstel die bestaan van ongrypbare entiteite, omdat die aanname of aanvaarding van hul bestaan groot dele fisiese ervaring van die werklikheid verklaar wat andersins misterieus sou bly. Die aanvaarding van die bestaan van onsigbare klein "entiteite" as die substansie waarvan protone en neutrone gemaak is, is nie 'n wilde geloofsprong nie; intendeel, hulle bestaan bevestig wat mense alreeds van die werklikheid weet. Daar is dus ook sprake van kontinuïteit en diskontinuïteit in wetenskaplike uitsprake oor die werklikheid. Teoloë maak op dieselfde wyse aanspraak op geloof in 'n onsienbare God, omdat dit klop met bepaalde geestelike ervarings van die werklikheid. Teoloë se geloofsaansprake is, volgens Welker, dus nie irrasioneel nie, teoloë soek, soos natuurwetenskaplikes, na 'n nuwe akkurate en tog realistiese prentjie van die werklikheid.

In die gesprek tussen die wetenskap en teologie oor die eskaton, is dit, volgens Welker, **tweedens** baie nodig dat die dialoog 'n eksplisiete teologiese fokus moet hê. Waarom is die tipe van diskoers vir hom so belangrik? Omdat die westerse kultuur hoofsaaklik op wetenskaplike prosedures vir waarheid en die evaluering van bewyse berus. Ten spyte van die

huidige krisis in wetenskaplike epistemologie en 'n groeiende suspisie ten opsigte van die werklike voordele van tegnologiese vooruitgang, is die algemene opvatting in die westerse kultuur dat die maatstaf en model vir waarheid in die natuurwetenskappe gevind word. Volgens Welker moet die teologie nie hieroor kla nie, maar **die uitdaging van die natuurwetenskappe** aanvaar. Indien die teologie 'n impak wil maak op algemene bewussyn van die kontemporêre westerse kultuur, kan dit nie anders as om sy teologiese waarheidsaansprake op 'n publieke wyse te verantwoord nie. Teologie moet sy waarheidsaansprake regverdig, terwyl die teologie en wetenskap saam die grense van natuurwetenskaplike insigte moet bepaal.

5.4.1.2 Die relativering van eksistensiële en kulturele wanhoop en nihilisme

Die eskatologie lyk op die oog af na 'n onmoontlike onderwerp vir dialoog tussen die wetenskap en teologie, maar dit illustreer vir Welker juis die vrugbaarheid van die gesprek. Die verklaring van die definitiewe nietigheid en sterflikheid van die wêreld deur die natuurwetenskappe het volgens Welker as 'n kultuurskok gekom. In die aangesig van die ekologiese krisis, die uitbreidende skade van globale armoede, die bedreiging van toenemende konflik, skaarsheid van hulpbronne en toenemende angs, kyk baie mense na die toekoms sonder hoop en vreugde. Die bevindinge van die natuurwetenskappe het baie mense uit 'n naïewe antroposentrisme geskok. Nie alleen het die natuurwetenskappe met nuwe tydskele die posisie van die mens binne die groter verhaal van die kosmos gerelativeer nie, maar kan daar ook met absolute sekerheid van katastrofes, soos die ontploffing van die son, en die vernietiging van die heelal, gepraat word. Hoewel dié destruktiewe gebeure ver in die toekoms lê, kan die impak daarvan op teologiese denke nie geïgnoreer word nie. Die katastrofiese toekomsbeelde skep 'n kulturele atmosfeer van nihilisme en apokaliptiese angs wat kragtig in kontemporêre samelewings teenwoordig is. Hoe moet die teologie op die eskatologiese gemoed en die wetenskaplike aansprake wat dit onderlê, reageer? Is dit moontlik om aan te toon dat God **kreatief en versorgend** in die skepping teenwoordig is? Welker beskryf die taak van die teologie in gesprek met die wetenskap soos volg:

Theology will take the notions of finitude formulated by the natural and social sciences seriously. These notions are far from simple and they demand careful formulation. Theology must participate in testing these limits. Theology also will ask whether, and if so how, our cultural symbols resonate with the notions of finitude expressed by the sciences (for instance, in the talk of extremist cultures of death), and it must examine the boundaries of these approaches. Above all, Christian theology will re-examine its views of hope, joy, the divine future, the new creation, and eternal life (2000c:8).

Die onderwerp van die eskatologie is vir Welker van die allergrootste belang in 'n situasie waarin 'n dramatiese verskuiwing in die wêreldbeeld en die korrelerende waardesisteem van die dag beleef word. Dit is vir hom belangrik dat die nuutheid en ironie van die postmoderne situasie op die tafel kom. Aan die een kant is die nihilistiese eskatologiese gemoed van die dag

'n reaksie op die oënskynlike nietigheid en betekenisloosheid van menslike doelstellings binne die kosmologiese tydskaal van die natuurwetenskappe, maar aan die ander kant word die postmoderne leefwêreld gekenmerk deur die saampersing van tyd, die verkorting van persepsie en die temporele vloei van die werklikheid. Terwyl die fisika en ander wetenskappe mense se bewussyn van tyd wil vergroot, het onlangse kulturele ontwikkelinge mense se tydsbewussyn tot die onmiddellike oomblik gereduseer:

The worldwide spread of television and the Internet has been accompanied by the depreciation of cultural memory, of the hierarchy of the classics, of the canonic, and of recourse to historical memory in the crises of the present moment. The new media bring with them an enormous inflation of the flow of data, constantly demanding fresh attention. The amount of concentration needed to grasp the world today, and of the near future, increases enormously (2000c:8-9).

Die kultivering van 'n kulturele geheue is volgens Welker verplaas deur die kollektiewe aandag aan die teenwoordige en toekomstige tyd. Volgens hom lei die verplasing van kulturele geheue tot die "afkoeling van menslike lewe" as sodanig. Hier sluit hy opnuut by Jan Assmann se onderskeid tussen 'n "warm" en "koue" geheue aan. 'n Koue geheue hef die enkelvoudigheid en uitsonderlikheid van gebeure op en ontnem sulke gebeure om geskiedenisvormend en hoopstigend in 'n samelewing te werk. Die media en mark beperk mense se aandag tot die hede en onmiddellike toekoms wat lei tot die konstante afkoel van lewe en geheue en die afsny van langtermyn verwagtinge en hoop.

Die voorstelling van die wêreld deur die massamedia lei ook tot die radikale bevraagteken van die *eenheid van die geskiedenis* en die *eenheid van mense se leefwêreld (Lebenswelt)* wat 'n tweede rede vir die devaluering van kulturele geheues van samelewings is. Die konstante blootstelling aan ander leefwêrelde, lewensvorme, idees van heelheid en die vreemde gebruik van tradisie in ander lewensfere word in mense se alledaagse lewe gemanifesteer. Dit lei tot 'n gebroke en apatiese houding tot mense se eie geskiedenis en eie leefwêreld. Blootstelling aan ander leefwêrelde deur die massamedia lei nie alleen tot die verandering van mense se relasie tot die wêreld nie, maar maak mense ook sensitief vir die verskillende leefwêrelde en tradisies binne hulle eie kultuur. Dit verhoog die verskynsel en ervaring van pluralisme. Bogenoemde wetenskaplike en kulturele ontwikkelinge stel kragtige vrae aan die teologie. Vrae soos: wat is die doel van die Skepper in so 'n veranderende wêreld van verandering en erosie is?

Die teologie het volgens Welker die taak om aan te toon dat absolute wanhoop nie die gepaste situasie vir mense in ons postmoderne klimaat is nie. Die taak van die teologie is om angs en wanhoop met vreugde en hoop te vervang. Welker self is op soek na realistiese gronde vir hoop wat vir hom opgesluit is in die karakter van die opstanding van Christus.

Soos reeds gesê is die opstanding natuurlik die mees onwaarskynlike tema vir dialoog tussen die wetenskap en teologie, omdat die opstanding in die kontemporêre kulturele, intellektuele, epistemologiese en teologiese klimaat van westerse samelewings op die verste punt lê van

enige realiteit wat korrespondeer met die standarde van rasionaliteit, ervaring, en tegniese reproduksie wat die wetenskappe daarstel. Dit wil voorkom of die werklikheid van die opstanding alleen gedink kan word in kontras met, of die negasie van wetenskaplike voorstellings van die werklikheid. Vir Welker is dit natuurlik nie waar nie. Die opstanding van Christus is vir hom juis die oorskryding van 'n abstrakte **naturalistiese** praat oor die werklikheid.

5.4.1.3 Die relativerende realiteit van die opstanding

Welker wil in sy artikel *Resurrection and Eternal life: The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality, and His Glory*, in die boek *The End of the World and the Ends of God* (2000) die teendeel aantoon. Volgens hom kan die realiteit van die opstanding – soos die Bybelse tradisies daarvan getuig – nie alleen 'n lang pad stap saam met die voorwaardes vir sekerheid en rasionaliteit wat die eksakte wetenskappe daarstel nie, maar kan dié realiteit so beskryf word dat dit 'n betekenisvolle uitdaging stel aan epistemologiese en eksperimentele prosedures van nie-teologiese wetenskappe.

Volgens Welker hou die opstandingstekte op 'n uitstekende wyse vas aan die liggaamlike, sintuiglike waarneming van die opgestane Een en die feit dat die teenwoordigheid van Jesus Christus bloot 'n verskyning is. Deur vas te hou aan die ontstellende **spanning** tussen die sintuiglikheid en verskyningskarakter van Jesus se opstanding maak die Bybeltekste volgens hom duidelik dat die opstanding baie meer as 'n bloot natuurlike gebeurtenis is. Die spanning maak duidelik dat die opstanding baie kragtiger is as ander natuurlike gebeure. Dit gaan oor baie meer as iemand wat gekruisig is en gesterf het. Dit gaan oor 'n ontmoeting met die opgestane Heer wat die dood oorwin het. Dit gaan oor iemand wat nie alleen op een plek en een oomblik teenwoordig is nie, maar wat homself in diverse vorme, op verrassende wyses op verskillende plekke openbaar.

Vir Welker is dit belangrik om aan te toon dat daar 'n bepaalde **kontinuïteit en diskontinuïteit** tussen die pre-Pase en na-Pase Jesus is. Die lewe van die pre-Pase Jesus kontinueer op 'n nuwe wyse na die opstanding. Vanuit 'n buite-perspektief kan daar volgens hom van 'n kultuur-historiese gebeurtenis gepraat word. Die pre-Pase Jesus word in die opstanding getransendeer, maar bly tog ook getrou aan sigself. Daarom word die biologiese liggaam nie herstel nie, maar deur 'n "geestelike liggaam" vervang. Tog is die na-Pase Jesus nie bloot 'n herlewing van die voor-Pase Jesus nie. Nêrens gee die Bybel te kenne dat Jesus na sy opstanding saam met sy dissipels bly leef soos voor sy kruisiging en opstanding nie. Hoewel daar aanspraak gemaak word op die kontinuïteit van die voor-Pase Jesus se identiteit is dit 'n komplekse identiteit en kontinuïteit wat steeds besig is om te ontvou.

Welker wil met bogenoemde interpretasie **twee dinge** duidelik maak, naamlik dat ervarings van die opgestane Christus en sy werklikheid hoogs **uniek en individueel** (partikulier) is en dat dit in kontinuïteit lê met ons intieme ervarings van liefde, vreugde, vertrouwe en hartseer wat moeilik

objektief gekommunikeer kan word. Aan die ander kant is die werklikheid van die opgestane Christus presies die teenoorgestelde van alle eksistensiële ervarings en beskrywings daarvan. Al die getuienisse aangaande die opgestane Christus verwys na 'n nuwe teenwoordigheid en 'n ander modus as die van die voor-Pase Jesus Christus (2001c:284). Die opstanding van Christus is dus vir Welker tegelyk 'n sintuiglik-historiese werklikheid en die radikale transendering daarvan. Die verstaan van die opstanding is vir Welker die sleutel om tegelyk die partikuliere en sistematiese beskrywing van die werklikheid van die wetenskap te bevestig, maar dit terselfdertyd radikaal deur die konsep van die "ewige lewe" te relativeer.

5.4.1.4 Die lewe van die opgestane Een en die Ewige Lewe

Deur die **kanoniese geheue** en deur die geloof is dit vir mense moontlik om in die geïnkarneerde lewe van Christus te deel. Soos reeds vroeër aangetoon, leef die opgestane Een nie sonder sy getuies nie. Tog is die gemeenskaplike partisipasie aan die lewe van Christus steeds sterflik en beperk. Hoe indrukwekkend die ketting van kulturele geheue en die liefdevolle aktiwiteit van geloof ook al mag wees, is dit slegs 'n vae aanduiding van die krag van die ewige lewe.

Die krag van die ewige lewe word eers duidelik as verstaan word dat die krag van die opstanding nie geleë is in die kulturele geheue daarvan nie, maar in die substansie en die glorie van die lewe van die geïnkarneerde Christus. **Welker beskryf die volheid van die lewe van Christus as "ewige lewe"**. Dié partisipering aan hierdié lewe is vir Welker die basis van alle Christelike hoop. Die partisipasie aan die lewe en die ervaring van egte hoop is nie afhanklik van die kwantiteit van herinnering en die verspreiding van die herinnering deur die aktiwiteit van geloof nie, maar van die kwaliteit van dié lewe. Dit is die kwaliteit van die ewige lewe wat gelowiges aanspoor om dit met ander te deel en om alreeds in hul aardse lewe hieraan gestalte te gee (2000c:288).

Gestalte gee aan die ewige lewe is volgens Welker in die eerste plek nie 'n bron van gemak nie, maar 'n baie dramatiese gebeurtenis. Die partisipasie aan die "ewige lewe" of die "volheid van Christus" beteken 'n oorgang na 'n lewe wat nie vernietig kan word nie, terselfdertyd werk die proses veroordelend en verlossend op mense se alledaagse lewe in. Welker beskryf die proses van oordeel en verlossing as die koms van God se koninkryk,¹² in die dinamiese teenwoordigheid van die opgestane Een, in geloof en in ander geestelike vorme en simbole. Die eskatologiese oordeel van God word as die ontvouing van waarheid en geregtigheid beleef en word in simbole van suiwering of oorlewering aan die konsekwensies van 'n mens se aardse lewenstyl aangebied:

This gaining of *Gestalt*, of participation in Christ's life, is not simply a source of comfort, but a very dramatic event. It gives us participation in a reality that

¹² Sien Welker se artikel: The reign of God, *Theology Today* 49 (1992e:500-515).

elevates us along with our finite lives into a life that is indestructible. At the same time, this process works in our lives in judging and redeeming ways. The Biblical traditions speak of the judging and redeeming workings of God in "the coming of God's kingdom," in the dynamic presence of the resurrected, in faith, and in other spiritual forms and symbols. The divine judgement is grasped as the opening up of truth and righteousness and as their preservation. Eschatological judgment is presented through metaphors of purification, or surrender to the negative consequences of one's life-behavior, and thus it is happening already during one's earthly life (2000c:288).

Die vervulling van die **wet** as die uitleef van geregtigheid, barmhartigheid, en die strewe na waarheid is in die Ou Testament die kriteria vir oordeel. Die christologiese vervulling en oorskryding hiervan in die Nuwe Testament gaan saam met 'n hoë sensitiviteit vir die feit dat die goeie wet van God uitgebuit kan word en die normatiewe dinamika daarvan versteur kan word. God se geregtigheid en waarheid realiseer in die Nuwe Testament in die lig van God se eskatologiese oordeel in 'n voortdurende konsentrasie op dae van barmhartigheid. Hiervolgens vind ons die bewarende, oordelende en verlossende werking van God, die soeke na waarheid en geregtigheid en die oorgang en bewaring van die ewige lewe in God se oordeel oor die wêreld en die historiese prosesse daarvan.

Volgens Welker praat die Bybel op 'n **tweede wyse** oor God se oordeel oor die wêreld en die oorgang en verkryging van die ewige lewe. Die tweede idee het betrekking op die oordeel van die wêreld in sy totaliteit wat die eskatologiese transendering van alle eindige kondisies van die wêreld en alle partikuliere, historiese prosesse beteken. Die Nuwe Testament druk volgens Welker hierdie idee uit met dramatiese voorstelling van die wederkoms van God se Seun saam met sy engele en die vlug van die hemel en die aarde voor God se aangesig. Hierdie idee van God se oordeel, is volgens Welker gerig op die problematisering van alle konsepsies van die wêreld, realiteit en toekoms. Hierdie tweede wyse van praat oor God se oordeel, dui vir Welker op die eskatologiese vergadering van die volheid van alle tye, en die volheid van alle realiteite wat 'n transformasie van die skeppingsmatige en historiese tekstuur van die wêreld impliseer. Hierdie vorm van oordeel dui nie op die suiwering en die barmhartige transformasie van die wêreld in Christus nie. Welker praat van 'n **eskatologiese komplementariteit** wat dit aan een kant moontlik maak om die transformasie van die aardse lewe in God se ewige lewe te dink en terselfdertyd die verskil tussen aarde en ewige lewe te handhaaf:

One could talk of an "eschatological complementarity," which on the one hand makes it necessary for us to grasp and to think the transformation of earthly life into eternal life, and on the other the difference between earthly and eternal life. Contrary to the idea of judgment we meet with a reality in the life of resurrected, and in faith in him, that in a thoroughly "evangelical" way includes and leads us into the eternal life (2000c:290).

Die spanning tussen die ewige lewe en die aardse lewe beteken vir Welker dat die ewige lewe sigself voortdurend in die aardse lewe wil realiseer. Dit wil die nuwe skepping onder die kondisies van die ou, verbygaande skepping realiseer. Vir Welker beteken dit dat die

eksistensiële dimensie, die dimensie van historiese geheue en die dimensies van praktiese en etiese formasie ten nouste met mekaar verweef is. Die ewige lewe het dus vir Welker 'n ryk en komplekse struktuur, maar is nogtans eksistensiël toeganklik. Partisipasie aan die ewige lewe is dus vir hom 'n realistiese moontlikheid. **Die waarneming en persepsie van die ewige lewe in die lewe van die opgestane Een is vir Welker die grond van betekenisvolle en inhoudvolle hoop wat die aardse lewe opnuut sinvol maak te midde van die ervaring van nihilisme en chaos kenmerkend aan ons postmoderne kultuursituasie (2000c:290-291).**

5.4.2 Die "emergence" van 'n nuwe triniteitsbeskouing

5.4.2.1 Kritiek op die abstrakte opposisie van tyd en ewigheid

Die induktiewe, poli-kontekstuele dialoog tussen die natuurwetenskappe en teologie het omgekeerd, vir Welker ook tot die insig gebring dat daar bepaalde reduksies in die teologie teenwoordig is wat ook gedekonstrueer moet word om tot 'n beter verstaan van God se kreatiewe, sorgende handeling in die skepping te kom. Die gesprek met die natuurwetenskappe het Welker tot die insig gebring dat die abstrakte opposisie tussen God en tyd, tussen ewigheid en temporaliteit wat reeds vir eeue tot die groot projekte van die teologie en menswetenskappe behoort, weer hersien moet word.

As uitkoms van die gesprek het Welker 'n artikel geskryf met die titel, *The Trinity, Temporality and Eternity of God* (1998a:317-328), waarin hy die tyd-ewigheid dualisme deurbreek en nuwe opsies vir trinitariese teologie op die tafel plaas. Welker verstaan uiteindelik die triniteit as drie kettings van metafore in die Bybel wat verwys na drie modusse van tyd wat op 'n kreatiewe en interafhanklike wyse deur God gekoördineer word om vaste skeppingsmatige kosmologiese, kulturele en naturalistiese tye, en onomkeerbare historiese tye met mekaar in verband te bring en die interpenetrasie van die tye te verstaan. Volgens Welker sou dit 'n misopvatting wees om God noodwendig met alle tye te verbind. Om hieraan uitdrukking te gee, verbind Welker die konsep "ewigheid" nie met die transendensie van God nie, maar met die kritiese differensiasie tussen wat hy noem "ou" en "nuwe" tye waarin die Gees natuurlik 'n groot rol speel.¹³

Beïnvloed deur Plato, het die klassieke teoloë vanaf Augustinus tot Schleiermacher, volgens Welker daaraan vasgehou dat God "ander kant" tyd is – dat waar die skepping temporeel is, is

¹³ Trinitariese teologie was volgens Welker (1998a:320) tot nou nog, die een gebied van teologie wat die sterkste deur 'n deduktiewe of van-bo-na-onder benadering gekenmerk is. Trinitariese teologie is meestal beoefen as 'n konstruksie en rekonstruksie van die konsep van God. Daar is gepoog om die konsep van geheime van God te interpenetreer deur beelde, metafore en stories. Hoewel trinitariese teologie daarin geslaag het om veral in die vroeë kerk teologiese foute, miskonsepsies en dwalinge omtrent God te bestry, was die konstruktiewe bydrae van trinitariese teologie na Welker se oordeel relatief klein. Dogmatiek het volgens hom meestal van vae basiese idees van God (relasionaliteit, sosialiteit, eenheid en pluraliteit) of reduksionistiese antropologiese fenomene of simbole (I-Thou) as aspekte van die relasie van interpersoonlike liefde gebruik gemaak, of heel na die ander kant los toe van menslike ervaring en die rykdom van ervaring in die Bybelse tradisies na doketisme geneig (Welker 1998a:319).

God tydloos. Volgens hom was dit veral die dialektiese en prosesteologie in die twintigste eeu wat die werklikheid van God van dié abstrakte opposisie wou bevry (1998a:320). Volgens Welker staan die Bybelse tradisies se beskrywing van kennis van God, God se keuses en intensionele aksie, en God se openbaring in die aards, gekruisigde en opgestane Jesus Christus teenoor die abstrakte opposisie van God en tyd of God se ewigheid en temporaliteit. Volgens hom is dié opposisie nie die enigste abstraksie wat onbekend is aan die Bybelse tradisies nie, maar ook die totalisering en unifisering van tyd. Hiermee beeëndig Welker 'n tweede bekende tradisie van denke wat sedert Aristoteles en Augustinus tyd beskou het as 'n universele vorm van menslike persepsie of as 'n universele kondisie van objektiewe natuur (1998a:184).

Tyd is vir Welker 'n pluralistiese konsep. Tyd word nie alleen getematiseer tot dieselfde fenomeen nie, maar tot 'n verskeidenheid van fenomene soos die metriese tyd in fisika, lewensritme in biologie, die psigologiese beleving van tyd, prosesse van persepsies van die alledaagse bewussyn, simboliese orde sisteme van sosiologie, strukture van prosedures en aprioriese vorme van persepsie in die filosofie, die historiese kronologieë van historiese dissiplines en die differensiële relasies tussen tyd en ewigheid in die teologie, word alles onder die konsep "tyd" tuisgebring. Op 'n baie kreatiewe wyse verbind Welker die pluraliteit van tye en konsepsies van tyd in die moderne wêreld aan die triniteit in die teologie. Welker verstaan **die triniteit as drie reekse van metafore** wat uitdrukking gee drie verskillende modusse van tyd wat dit moontlik maak om kreatief oor tyd te dink, sonder om in monisme of relativisme vas te val. Die konsep "ewigheid" hou vir Welker nie verband met God se lewe "ander kant" tyd nie, maar is vir hom 'n differensiasiebeginsel om te onderskei tussen "nuwe" tye waarin God kreatief en lewend betrokke is en "ou" tye wat God se Gees verlaat het.

5.4.2.2 God se koördinerings van tye: Die kreatiwiteit van die drie-enige God

Die Bybelse tradisies praat volgens Welker van 'n pluraliteit van tye wat God geskep het: tye van die dag, tye van die jaar, individuele lewenstye en sosiale lewenstye is almal deur God geskep. Die pluraliteit van tye gee aanleiding tot 'n veelheid van ordes, oriëntasies en die koördinerings van verskillende lewensprosesse wat soms bepaalde ooreenkomste vertoon en soms nie. So byvoorbeeld kan ritmes van die lewe, gestruktureer deur die tye van die dag en seisoennale beplanning vir oestye om voedsel te produseer, besonders goed gekoördineer wees, terwyl individuele en sosiaal gestruktureerde tye van lewe soos geboorte, liefde, siekte, veroudering en dood op so 'n wyse met sulke koördinate inmeng, dat lewe as sodanig nie bevorder word nie. Sommige areas van tyd en ruimte, biografiese en kommunale geskiedenis is soms wonderlik geseë met 'n ritmiese koördinerings van klimaat en natuurlike kondisies, terwyl in ander areas die kondisies belemmer en selfs vernietig word.

'n Fokus op die **interafhanklikheid van 'n pluraliteit van tye** vra volgens Welker besondere koördinerings om lewe as sodanig te bevorder. Vanuit 'n gereduseerde aardse perspektief skiet die koördinerings van geskape tye altyd te kort en is daar 'n voortdurende soeke na die krag en potensialiteit van die "volheid van die tye" nodig om die koördinerings van die relasies van vrugtevolle, goed geordende en terselfdertyd kreatiewe interafhanklikheid van die mees heterogene velde en fenomene van tye moontlik te maak. Die "volheid van die tye" word in die lig van Welker se skeppingssteologie deur "die hemele" gesimboliseer. In die skeppingsweergawe van Genesis 1 is daar vir Welker 'n fyn harmonisering van kosmologiese, biologiese en kulturele omgewings, en fenomene en temporele ritmes ter sprake. Volgens hom versoek mense God deur die kultus vir die kreatiewe koördinerings van die pluraliteit van tye. Hoewel mense nie die inmenging van tye kan waarborg nie, geskied dit nie sonder mense en ander skepsels se mede-aktiwiteit nie. Die feit dat God die verskillende tye geskep het, waarborg, volgens Welker, nie dat God outomaties in alle tye en plekke teenwoordig is nie. God kan hom as gevolg van sekere skeppingsmatige uitwasse van sekere tye en skeppingsmatige omgewings onttrek. Hoewel alle tye "Coram Deo" is, is God nie outomatiese aktief en teenwoordig in almal nie.

Volgens Welker sal dit 'n misopvatting wees om God apories met alle tye te verbind. Om hieraan uitdrukking te gee, verbind Welker die konsep "ewigheid" met die kritiese differensiasie tussen "ou tye" en "nuwe tye". Die uitdrukking ewigheid word in die Bybel gebruik om uitdrukking te gee aan ver verwyderde tye in die verlede en die toekoms. Aan die ander kant word dit ook gebruik as die bron van tye wat in die koördinerings van tye permanensie moontlik maak. Daar is tye wat nie met God se wil korrespondeer nie en daarom kan dit 'n misverstand wees om God se ewigheid apories met alle tye te verbind. Daar is tye wat "oud" is, wat teen God se aksie en God se self-openbaring op destruktiewe wyses werk en wat sal verdwyn.

5.4.2.3 Triniteit en God se ewige lewe

Volgens Welker is dit trinitariese teologie wat kan help om die aksies van die ewige God onder die voorwaardes van eindige temporaliteit op te klaar en te verduidelik. Trinitariese teologie begin vir hom by en kan help met die verstaan van goddelike aktiwiteit te midde van temporele eindigheid:

I think that trinitarian theology starts out here and helps us to perceive the divine and the divine activity in the midst of finitude and at the same time to eliminate the idols and ideologies that mix with this perception. In the trinitarian differentiation, we track God's creative, revealing, and life-sustaining identity and power in the cooperation of God's modes of being or so-called "persons" of the Trinity each of whom has *traits* of eternity and yet only *together* do they constitute God's fullness, *pleroma*, *doxa* and eternal life (1998b:320).

In die priesterlike skeppingsverhale word **kosmologiese, biologiese en kulturele ritmes en tye** met mekaar gesinkroniseer. Hoewel die verskillende tye almal "onder" die hemel bestaan,

is dit alreeds hiér duidelik dat die verskillende tye nie met chronometers of ander wetenskaplike prestasies afgelees kan word nie. Die aarde se eie aktiwiteit, mense se belange en self-reproduksie en die probleem van dominerendheid en die bewaring van medeskepsels, is alles met die skeppingsproses geïntegreer wat die interspel tussen die pluraliteit van tye kompleks maak.

Die tydstruktuur van die skepping in die sin van die eerste artikel van die Apostoliese Geloofsbelydenis word vir Welker, hoewel kompleks, gekenmerk deur die harmonisering van die kosmologiese, biologiese en menslik-kulturele tye in die sin van bewaring en die waarborg van ritme en kontinuïteit, wederkerigheid en verwagtingsekerheid. Welker bely dat hy in gebreke bly om 'n gepaste term te kry vir 'n sintetiserende vorm van tyd om die harmonisering tussen kosmologiese, biologiese en kulturele tye te beskryf. Uiteindelik verkies hy om te praat van 'n verbinding van tye wat universeel meetbaar is.

Abstrakte teïsme sentreer volgens hom rondom bogenoemde verstaan van temporaliteit. Ongelukkig impliseer abstrakte teïsme 'n abstraksie van die ander twee geloofsartikels en die temporaliteit wat dit tot uitdrukking bring. Die opvatting van God vernietig alle trinitariese denke asook die opvatting van 'n lewende God. Dit lei volgens Welker tot 'n verwarring tussen ewigheid en oneindigheid of soos Hegel dit beskryf het: slegte infiniteit (*schlechte Unendlichkeit*).

In terme van die tweede persoon van die triniteit, kristaliseer daar vir Welker 'n vorm van tyd wat hy beskryf as 'n **kompleks van historiese tye**. Dié temporele vorme sentreer rondom spesifieke gebeure, en komplekse van gebeure wat 'n veelheid van ander gebeure vorm en merk. Dié struktuur van tyd dra volgens Welker onmiskenbaar die karkater van verlede-hede en toekoms. Vir Christene is die tyd onmiskenbaar deur die verskyning en aktiwiteit van Jesus van Nasaret, die uitstralingskrag van Jesus se na-Pase lewe en die effek daarvan op die kerk en wêreldgeskiedenis, gestempel.

God se kreatiewe "ewigheid" maak sigself volgens Welker, bekend in die verbinding en wedyrsydse penetrasie van universele meetbare en omkeerbare tye en historiese, biografiese onomkeerbare tye. Hoewel die konstantheid en ritme van die werklikheid aan die skepper van "hemel en aarde" toegeskryf word, kan God se kreatiewe en vormende krag nie bevat word, sonder die tweede modus van die trinitariese God nie. Dit is alleen in die verbinding van universeel meetbare en omkeerbare tye en historiese, onomkeerbare tye wat as verlede, hede, en toekoms ervaar word, dat die skepper en onderhouer van die heelal op en met skepsels handel op 'n wyse wat as "kreatief", "reagerend" en "rigtinggewend" beskryf kan word. Dit is alleen in die perichoresis van tye dat die opgestane en verheerlikte Christus as logos en onderhouer van die skepping handel.

Die vorm van tyd wat in die derde geloofsartikel tot uitdrukking kom, staan na Welker se insig in 'n relasie van gedifferensieerde eenheid tot die twee vorme van tyd wat reeds bespreek is. Dié vorm van tyd wat verbonde is aan die metafoor **die uitstorting van die Gees**, lê vir hom

alreeds aan die basis van universele omkeerbare, meetbare en onomkeerbare, historiese tye. Deur die aktiwiteit van die Gees, word sekere konstellasies van skepsels telkens op 'n verlossende wyse van die kontinuïteite en historiese prosesse van ontwikkeling losgemaak en op 'n nuwe, helende wyse in nuwe kontinuïteite en historiese prosesse van ontwikkeling ingelei (1998a:190).

Deur die Gees word die historiese tye nie alleen "**kairoi**", d.w.s vrugtevolle en vervulde tye nie, maar word God se kreatiewe kragte deur sy skepsels bemiddel en bekend gemaak as reddende en vernuwende kragte. Lewe wat gedoem is tot vernietiging word deur God se Gees vernuwe. Die Gees laat nuwe gemeenskap gebore word waar ontmoeting en verstaan voorheen onmoontlik was. Deur die oorwinnende krag van die vernuwende tyd van die Gees word skepsels ingetrek en deel gemaak van God se ewige lewe.

Vir Welker is die **drie temporele vorme** wat hy aan die **verskillende modusse of persone** van die triniteit verbind ten nouste met mekaar verweef. Sonder die betroubaarheid en **konstantheid** van die eerste modus van die triniteit, die **helderheid** van openbaring van die identiteit en intensies van die tweede modus, sal die **opwekkende** en vernuwende kragte van God se Gees onherkenbaar en vaag bly. In die soeke na God se lewende teenwoordigheid en die ervaring van dié teenwoordigheid, is daar dus sprake van 'n derde modus van God se tyd wat ook nie tot uitdrukking gebring kan word sonder historiese geheue en kultiese kontinuïteit nie. Welker beskryf die temporele vorm as die kompleks van **verlossende kairologiese tye**.

Welker verstaan die **triniteit** dus as **drie kettings van metafore** wat nodig is om in hul konstantheid en interafhanklikheid te rekonstrueer om die perichoresis van tye in die ewigheid te laat ontvou. Die eerste reeks van metafore verbind die eerste persoon of modus van die triniteit met die ander persone of modusse. Dat God as Skepper met metafore soos die koning, dat die Bybelse tradisies praat van God se koninkryk en dat aan die koninkryk 'n betroubaarheid toegeskryf word wat die kontinuïteite van kosmiese kragte oorskry, kan vir Welker toegeskryf word aan die relasie tussen kosmiese tye en komplekse historiese tye. Metafore soos liefdevolle ouer, die goeie herder en vele ander getuig daarvan dat God se heerskappy op 'n universele skaal egter nie God se genadige omgee vir spesifiek historiese en individuele omstandighede vernietig nie.

Die tweede ketting van metafore verbind die lewe en geskiedenis van Jesus Christus met die kosmiese dimensies van God se koninkryk aan die een kant en die verlossende situasie en individuele begrensdeheid van die kairologiese dimensies aan die ander kant. Die veelheid van christologiese titels en eskatologiese visies en metafore van kind, vriend, broer en lam, bied 'n pluralisme van interpretasies, wat in die lig van trinitariese perichoresis veel meer is as 'n pluraliteit van religieuse opinies. Volgens Welker het die "kanoniese metafore" ontwikkel om die historiese dimensie met die twee ander temporele dimensies (universeel kosmologies en verlossende kairologies) te verbind om nie alleen Christus se aardse en hemelse eksistensie te

laat ontvou nie, maar ook die trinitariese relasies wat dié lewe, die openbaring van die ewige God maak.

Die derde reeks kettings van metafore verbind die werking van die Heilige Gees met die persoon en werk van Christus en met die kreatiwiteit van die eerste persoon of eerste modus van goddelike eksistensie. Vir Welker is dit betekenisvol dat daar nie 'n ryk landskap van metafore in die verband is nie. Uit bogenoemde uiteensetting is dit duidelik dat 'n konsentrasie op God se ewigheid en God se temporaliteit 'n belangrike sleutel is in die ontwikkeling van trinitariese teologie. Die dekonstruksie van die tyd-ewigheidsreduksie en die verstaan van tyd as 'n pluralistiese konsep, verbind met die metafore van die triniteit, maak dit vir die teologie moontlik om tussen "ou" en "nuwe" tye, beter en chaotiese tye te onderskei.

5.5 'N TOEKOMSBLIK: GEREFORMEERDE TEOLOGIE EN PLURALISME

In dié studie is Welker se **wet-evangelie** onderskeid as tese aangebied om mense en gemeenskappe te help om te probeer sin maak van die uiters komplekse samelewings waarbinne ons leef. Die krag van die tese lê, volgens my, daarin dat dit kriteria vir pluralisme onderskei waarin verskillende waarheidsaansprake en etiese norme van verskillende wetenskappe en gemeenskappe binne moderne samelewings en kulture, wat op die oog af onversoenbaar lyk, met mekaar in kreatiewe gesprek gebring kan word, sonder dat toegegee word aan chaos en relatiwisme.

Welker se **wet-evangelie** onderskeid beteken veral die herstel van die teologie as publieke teologie wat saam met ander wetenskappe en gemeenskappe soek na geregtigheid en waarheid binne moderne samelewings. Indien die teologie 'n bydrae wil lewer tot die sinvolle **strukturering** van ons baie maal chaotiese leefwêreld, het dit geen ander keuse as om los te kom van bepaalde moderne reduksies nie en erns te maak met die kompleksiteit en pluralistiese gestalte van die Christelike kanon en leerstukke nie.

Vir Welker is gereformeerde teologie by uitstek geskik om hiertoe 'n bydrae te maak, omdat gereformeerde teologie vir hom nog altyd realisties oor die werklikheid wou praat.¹⁴ In sy artikel *Reformierte Theologie heute – reformierte Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts* (1990b:394) stel hy die besorgdheid en werklikheidsbetrokkenheid van gereformeerde teologie in die hede soos volg:

¹⁴ Welker se opvatting dat bepaalde inisiatiewe van die reformatore hernu moet word, beteken nie dat hy onkrities staan teenoor sekere aspekte van reformatoriese teologie nie. Hy wys eksplisiet daarop dat die reformatore baie vae trinitariese teologieë ontwikkel het, nie daarin kon slaag om die Middeleeuse konsep van heiligmaking te oorkom nie en dat veral die verhouding tussen wet en evangelie nie goed deurgedink is nie. Verder is God se teenwoordigheid in die wêreld volledig in personalistiese, individualistiese en subjektiewe gevoelens geformuleer. Al die vorme moet aan teologiese kritiek en revisie onderwerp word (1996b:76).

Nicht nur Reformation der Lehre – sondern auch des Lebens! Nicht nur biblische Begründung – sondern auch ökumenischer Horizont! Nicht nur Kirche gegenüber der Welt – sondern auch Kirche inmitten der Welt! Nicht nur das Reich Gottes als unverfügbar, "senkrecht von oben" in die Welt einbrechende Größe – sondern auch das Reich Gottes als in dieser Welt im Kommen begriffene, diese Welt schon jetzt verwandelnde Macht.

Die reformierte Theologie hat immer wieder mit besonderem Nachdruck den Realismus des Heilsgeschehens, den Realismus des Glaubens, den Realismus christlicher Theologie betont: das Reich Gottes als in dieser Welt im Kommen begriffene, diese Welt schon jetzt verwandelnde Macht, die Kirche als Kirche inmitten der Welt, Reformation als Erneuerung aller Lebensverhältnisse, reformierte Theologie nur als Weisheit – sondern auch als wesentlich praktische Wissenschaft (1990b:394).

Reformatoriese teologie was, volgens Welker, nog altyd teologie wat nie alleen die leer nie, maar ook die lewe wou hervorm; vir wie nie alleen Bybelse begroding belangrik is nie, maar ook die ekumeniese horisonne van die kerk; wat nie alleen die kerk teenoor die wêreld dink nie, maar die kerk ook in die wêreld stel. Reformatoriese teologie wou nog altyd oor die hele werklikheid oordeel en het nog altyd die vernuwing van **alle** lewensverhoudings voor oë gehad.

Reformatoriese teologie, met haar klem op die soewereiniteit en vryheid van God, is vir Welker realitiese teologie, omdat dit nog altyd die gevare van abstrakte teïsme en die fabrisering van God as 'n abstrakte magsfiguur gesien en teengewerk het. God is nog altyd as 'n lewende realiteit wat die geskape werklikheid binne tree beskou en nooit as 'n prinsiepe, 'n denkfiguur of lering nie. Gereformeerde teologie het nog altyd die vryheid en soewereiniteit van God teenoor 'n metafisika wat God as 'n wêreldoorheersende magsfiguur beskou, gestel. God is vir gereformeerdes nòg 'n denkfiguur, nòg 'n leerstelling, nòg 'n gedagtekonstruk of geloofsproposisie.

Teenoor die ineenstorting van klassieke teïsmes, die reduksies van personalitiese teologie en moralisme wat die krag van God se Woord in moderne kulture kragteloos maak, stel Welker se wet-evangelie onderskeid gereformeerde teologie in staat om weer bepaalde reformatoriese wortels te vernuwe om in die toekoms 'n bydrae te maak tot die soeke na egte pluralisme. Ter afsluiting, sal 'n paar riglyne vir gereformeerde teologie wat ernstig is oor die sinvolle strukturering van ons pluralitiese leefwêreld, kortliks aangestip word.

5.5.1 Gereformeerde teologie as trinitariese teologie

Die val van klassieke teïstiese teologie beteken dat die trinitariese dogmas aangaande God in die teologie vernuwe kan word. Trinitariese teologie staan vir Welker teenoor totalitaritiese, personalitiese en moralitiese opvattinge van God en beteken realitiese kennis aangaande die eenheid, vitaliteit, persoon en doxa van dié God. 'n Vernuwing van trinitariese teologie is alleen moontlik indien die teologie beide die komplekse bron van getuienisse van die Bybelse

tradisies en nuwe modusse van persepsies van God wat in 'n differensialiteit van sosiale, kulturele en skolastiese kontekste gevorm is, as oriëntasiepunt neem.

Die probleem met moderne trinitariese teologie volgens Welker is dat die invloedrykste konseptuele teologiese inisiatiewe die afgelope dekades meestal in christologiese oriëntasies (op grond van die twee nature leer) en klassieke teïsmes (met die dogma van perichoresis as basis) ontspring het. Trinitariese teologie val meestal vas in binêre opposisies met uiters vae opvattinge van die Gees. Welker toon ook oortuigend aan dat moderne konsepte van subjektiwiteit en persoonwees geen oortuigende bydraes tot trinitariese teologie gemaak het nie. Hyself het veral groot probleme met trinitariese teologie wat steeds die verhouding tussen God en wêreld in liniêre relasies (Gewer-gawe, Liefde-geliefde, U-ek) dink (1996b:77).

Nuwe trinitariese teologieë kan volgens Welker nie langer alleen deduktief of op grond "van-bo-na-onder" inisiatiewe gekonstrueer word nie. Die probleem is dat teoloë by uitstek "van-bo-na-onder" (deduktiewe) denkers is. Welker meen dat aan die oorsprong van reformatoriese teologie wat in 1518 aan die een kant, alle teologie aan die Skrif wou terugbind en aan die ander kant die anti-skolastiese reformatie van alle universiteite en skolastiese dissiplines wou bewerk, ten diepste van 'n "van-onder-na-bo" (induktiewe) benadering getuig.

'n "Van-onder-na-bo" benadering in die teologie, beteken vir Welker dat die christologiese, skeppingsteologiese en pneumatologiese magsvorme in die teologie weer aan die hand van die komplekse relasies van die multi-hoeveelheid van Bybelse getuienisse herontdek moet word en dat veral die **"eenheid" van God** van abstrakte vereenvoudigings onderskei moet word. Welker se teologiese projek het daarom 'n baie sterk **pneumatologiese** inslag, omdat die Gees vir hom realisties in die wêreld aangaande die Woord van God (Jesus Christus) getuig. 'n Pneumatologiese vertrekpunt maak dit vir gereformeerde teoloë moontlik om die Bybelse tradisies en nuwe modusse van persepsies aangaande God in die wêreld, albei ernstig te neem en nuut te dink oor God se betrokkenheid in die hede.

5.5.2 Poli-kontekstuele en induktiewe denke

Welker se wet-evangelie onderskeid beteken verder dat die reformatoriese taak om dogmatiese vorme en inhoud op die basis van Bybelse tradisies te vernuwe, weer opgeneem moet word. In die verband moet die teologie volgens hom konseptuele vorme en metodes ontwikkel wat teoloë toelaat om multi-sistemies, histories en induktief te werk:

In the third millennium, the crisis of classical theism and the need of churches in pluralistic societies for orientation will confront theology with new urgency with the Reformation task of examining and renewing their dogmatic forms and contents on the basis of the biblical traditions. In this regard, theology must develop conceptual forms and methods that – differently than in many traditional concepts of "biblical theology" – allow one to proceed multisystematically, historically, "bottom up", inductively. In the process, theology can no longer "despise the day of little things" (1996b:80).

Soos reeds in **hoofstuk 1** gesê, verwerp Welker Bybelse teologieë wat een vorm of een sistematiese raamwerk kies van waaruit die Bybelse tradisies as 'n eenheid geïnterpreteer kan word. Hy kritiseer terselfdertyd Bybelse teologieë wat 'n enkele tema (soos verbond, versoening, God se heiligheid) neem en op die Bybelse tradisies afforseer. Welker vind die poging om 'n sistematiese, harmonieuse teologiese stelling uit 'n onsistematiese en differensialiteit van Bybelse tradisies af te lei, onoortuigend.

Vir Welker (1997l:147) lê die sinvolle onderskeiding van God se handeling in ons komplekse leefwêreld juis daarin opgesluit om die subtile verskille tussen die pluraliteit van Bybelse tradisies ernstig te neem. Die differensialiteit van Bybelse tradisies is vir hom 'n bewys dat elke tradisie baie konkreet binne 'n spesifieke tyd en kultuur wil uitdrukking gee aan die realiteit van die teenwoordigheid van die opgestane Christus:

Reformed theology participates in the cultivation and development of a "new biblical theology", which insists that "the particular must not be lost in the general" and which takes seriously the differences of the diverse biblical traditions with their various "situations in life". Precisely in their differences, they can refer concretely, in a specific regard, to the reality of Christ's presence, which every time and culture seeks to grasp in its own way, yet which cannot be exhaustively summed up by any time or culture. The new "pluralistic" approaches to reflection and research that come under the title "biblical theology" take seriously the fact that the biblical traditions bring to expression experiences of God and expectations of God that are both continuous and discontinuous, that are both compatible with each other and incompatible, at least in a direct way. Precisely so, they correspond to the abundance of human experiences of God's presence, and to the richness and vitality of God's glory (1997l:147).

Welker werk met die veronderstelling dat die verskillende Bybelse tradisies verskillende ervarings en verwagtinge van God op verskillende tye en plekke ter sprake bring wat soms met mekaar versoenbaar en soms glad nie versoenbaar is nie. Die pluralistiese inisiatief in Bybelse tradisies beteken dat hy nie die verskille tussen die pluraliteit van spreke oor God wil ophef nie. In plaas daarvan dat die teologie soos in die verlede soek na hoogs, abstrakte en geïntegreerde abstraksies, moet teologie in die toekoms krities wees teenoor selektiewe sistematisering en reg laat geskied aan die gedifferensieerde werklikheid van God wat die inhoud van die Christelike geloof onderlê en waarvan die Skrif getuig (1996b:81).

5.5.3 Die pluralistiese karakter van die kerk

'n Teologie wat die vitaliteit van God ernstig neem en wat sigself op 'n hernude wyse aan die Bybelse tradisies oriënteer, karakteriseer Welker (1996b:82) saam met Karl Barth as 'n teologie "vry onder die Woord". Die rykdom van God se Woord en die multi-perspektiewiese toegang tot die "pluralistiese Bybelse biblioteek" wat aangaande die Woord getuig, maak dit vir die teologie en kerk noodsaaklik om tot 'n verstaan van die inhoud, die selfverstaan en tot organisatoriese vorme te kom wat die bemiddeling van die inherente kompleksiteit en koherensie van God se

Woord moontlik maak. Dit beteken vir Welker dat die pluralistiese karakter van die kerk ernstig geneem moet word.

Die pluralistiese karakter van die kerk hang vir Welker saam met die verhouding tussen die plaaslike gemeente wat die nagmaal van Christus vier en die wêreldwye ekumeniese kerk wat sigself ook aan die Skrif oriënteer. Welker stel met sy onderskeiding tussen die gemeentelike en ekumeniese perspektiewe van die kerk, 'n kreatiewe alternatief op die tradisionele teenstelling van hoogs gestratifiseerde organiese vorms met 'n helder hiërargiese struktuur, teenoor kongregasionalistiese, sosiale of gemeentelike konsepte van die kerk wat op grond van vrye assosiasies ontstaan.

Die spanning tussen hiërargiese, sistemiese vorme en die oriëntasie aan vrye assosiatiewe vorme is vandag vir hom steeds waarneembaar. Bogenoemde onderskeiding hang, soos reeds aangetoon, saam met die sosiologiese debat wat die kerk as 'n subsisteem of sekondêre sisteem binne 'n funksioneel-gedifferensieerde samelewing beskou (Luhmann) of as 'n versameling van vrye assosiasies (Habermas). Welker se kritiek is dat, terwyl die een denkskool nie die spesifieke sistemiese kwaliteite van die kerk kan bepaal nie (Luhmann), die ander nie in staat is om die kerk van ander siviele gemeenskappe te onderskei nie (Habermas).

Die publieke karakter of natuur van die kerk impliseer vir Welker die noodwendige interkonneksie van sistemiese en assosiatiewe vorme. Die ekumeniese kerk is die kerk wat in alle tye en alle dele van die wêreld in verskeie konfessies met hulle eie geloofsinhoud, elke week met die konsentrasie op die Woord en sakramente, die kerk in miljoene gemeentelike "assosiasies" vernuwe. Tot dusver is die kreatiewe interspel tussen die sistemiese en assosiatiewe sosiale vorme nie goed binne of buite die teologie verreken nie. Welker meen dat die kerk met haar unieke identiteit, gegrond in die Woord van God, moderne samelewings kan help met die verhouding tussen sistemiese en assosiatiewe gemeenskappe binne 'n pluralistiese publieke sfeer in die reïne te kom.

Dit is nie vir hom goed genoeg om die kerk bloot as "alternatiewe identiteit" teenoor ander sosiale vorme te verstaan nie. In die volgende eeu sal die teologie volgens hom 'n ekumeniese selfverstaan van die kerk moet ontwikkel vanuit kongregasionalistiese vorme. Indien die plaaslike gemeente vanuit 'n ekumeniese bewussyn bestaan, kan dit veral valse opvattinge van magteloosheid en irrelevansie teenwerk. 'n Ekumeniese selfverstaan vanuit 'n plaaslike kongregasionalistiese perspektief sal dit moeilik maak om provinsialistiese, plaaslike of chauvinistiese distorsies van die kerk en geloof te akkommodeer. Aan die ander kant is die plaaslike kongregasionalistiese bestaan van die kerk in alle tye en alle wêrelddele 'n voorwaarde vir die outentieke bestaan van die kerk onder die Woord van God.

5.5.4 Teologie van die kruis teenoor moralisme

Welker se ontmaskering van moralisme in ons samelewings beteken dat die teologie in die toekoms op 'n helder en realistiese wyse die selfingevaarstelling en destruktiewe kragte van individuele en kollektiewe lewe in ons wêreld moet ontbloom. Dit moet die strategieë van selfregverdiging identifiseer en help om die illusies, leuens en destruksie wat sulke strategieë versluier, te ontmasker. Die teologie moet help om 'n **kultuur van individuele en publieke sondebelydenis** te kweek en om veral die konsekwensies en hoogmoed van magsmisbruik te ontbloom. Die Christelike teologie kan dit alleen doen deur die kruis van Christus en die plek daarvan in die proklamerings en die viering van die nagmaal te verreken.

Soos in **hoofstuk 3** aangetoon konfronteer die kruis van Christus ons met die waarheid dat religie, die wet, politiek, moraliteit en publieke opinies wat alles magte is om piëteit, publieke orde, geregtigheid en die soeke na die goeie te bevorder, gebruik kan word om mense teen God na wetteloosheid te dryf. Die sistemiese mag van sonde en die intrek van individue in dié demoniese mag, word vir Welker aan die kruis ontbloom.

Die wêreldgeskiedenis het volgens hom oor en oor uitgewys dat mense totaal verblind en gekorrupteer kan word met 'n totale onvermoë om te erken wat goed, regverdig en bevrydend en aanvaarbaar is vir God. Ons kan hier dink aan die "Third Reich" in Duitsland of Stalinisme en ook Apartheid, wat totaal verrotte samelewings met absolute valse oriëntasies kon skep. Hierteenoor wys die kruis van Christus na die voorbeeld dat beide vriend en vreemdeling, Jood en Romein, gelowige en heiden saamgewerk het om Jesus te kruisig. Die hele wêreld het dus saamgewerk om sigself van God los te maak. Welker se sosiale interpretasie van die kruis beteken dat die wêreld se finale normatiewe korrektiewe kan misluk. Dit is nie alleen die elite nie, maar ook die algemene publiek en Jesus se intiemste (assosiatiewe) binnekring wat aan die gebeure meegewerk het. Die kruis van Christus konfronteer ons dus met die onberekenbare diepte van destruktiewe en self-destruktiewe dimensies van menslike mag wat baie maal in 'n vroom moralistiese diskoers versluier is.

Welker se sosiale verstaan van die sonde moedig die teologie ook aan om in die toekoms daarteen te waak om bogenoemde insigte tot die blote morele selfrelasie van "mense" tot "die wêreld" te vertaal. Teologie moet in die toekoms die sistematiese normatiewe kragte en vorme van mag in hul destruktiewe tussenspel verhelder en volgens hom leer om die magte in hul interafhanklikheid te erken. Die teologie moet oriëntasiehelp verleen om te help onderskei tussen destruktiewe en bevorderlike normatiewe vorme en ontwikkelinge in die publieke sfeer.

Die teologie moet veral uitwys dat morele kommunikasie van wedersydse erkenning en respek, wat vir enige samelewing onontbeerlik is, ook kan korrupteer. Die teologie moet inisiatiewe vir kritiese en selfkritiese omgang met die reg, politiek, massamedia en ander vorme van normatiewe identiteite in die publieke sfeer op die tafel plaas. Dit veronderstel vir Welker veral dat die piëteit en selfgeregtigheid wat teologie in die moderne tyd reduceer tot individuele

religieuse en morele gevoel, aan kritiek onderwerp moet word. Om die teologiese diskoers met sy eie destruktiewe, selfregverdigende magshonger te kritiseer, is dit noodsaaklik dat alle gelowiges die wet-evangelie onderskeiding goed moet ken en verstaan.

5.5.5 Pluralistiese teologie en die wet-evangelie onderskeid

Teologie wat in die toekoms ernstig is oor pluralisme sal die betekenis van wet-evangelie weer moet herontdek. Gelowiges moet die onderskeiding ken en leef. Dit behoort vir Welker tot die sentrale taak van gereformeerde teologie om die wet-evangelie onderskeid op so 'n wyse tot uitdrukking te bring dat die sondige misbruik van die wet nie gelyk gestel word aan die totale ontmagtiging van die wet nie. In **hoofstuk 2** is Welker se herinterpretasie van die tradisionele wet-evangelie onderskeid in fyn detail bespreek. Hier is aangetoon dat die dualisering van die wet-evangelie verhouding met die abstrakte en negatiewe karakterisering van die wet as eis of imperatief teenoor die genade of indikatiewe karakter van die evangelie vir Welker verskralend en onwaar is.

'n Substansiële teologie van die wet en die verstaan dat God se wet deur die mag van die sonde misbruik kan word, is vir Welker dringend noodsaaklik. Die verstaan van die kulturele formatiewe dinamiek van die wet se eie normatiewe kern en die dialektiese relasie tussen wet en evangelie, kan volgens Welker ook weer die debat van interreligieuse dialoog op 'n stewige basis plaas en die kulturele kompetensie van die teologie in die publieke sfeer herstel.

Die waardering van die positiewe krag en betekenis van die wet is egter nie genoeg nie. Omdat die wet deur die sonde magteloos gemaak kan word, wat kan aanleiding gee tot die selfingevaarstelling van samelewings, het die teologie dus die dubbele taak om die verlore toestand van die mens onder die wet aan die een kant te ontbloot; en aan die ander kant die reddende krag van die komende ryk van God en die nuwe kreatiewe teenwoordigheid van die Gees, waardeur God mense in diens neem en die partikuliere situasie van spanning en magteloosheid teen te werk, te verhelder (1996b:87).

5.6 WAARDERING EN KRITIESE VRAE

Uit die studie is dit duidelik dat daar nie in die toekoms in die teologie nagedink kan word oor pluralisme in moderne samelewings, die posisie van die kerk binne dié publieke sfeer van samelewings, asook pluralisme binne die teologie self, sonder om van Michael Welker se kreatiewe pluralismes kennis te neem nie. Ter afsluiting van die studie sal enkele waarderende konklusies uit Welker se verstaan van wet en evangelie getrek word. Hoewel dit nie billik is om iemand soos Welker wat nog "op weg" is, op belangrike uitsluitings te wys nie, is daar enkele kritiese vrae wat op hierdie stadium reeds aan sy werk gestel moet word.

In die studie is Welker se verstaan van wet en evangelie aangebied as **kreatiewe** oplossing op die fragmentering van die publieke sfeer en die marginalisering van die Christelike kerk uit die

publieke sfeer van moderne en postmoderne samelewings. Myns insiens lê Welker se unieke bydrae daarin dat hy die Bybel as kultuurteoretiese en teologiese bron binne 'n chaotiese kultuurklimaat her-aktiveer en dat sy wet-evangelie onderskeid 'n konstruktiewe en onderskeidende rol aan die kerk en teologie in die publieke sfeer van samelewings toeken wat bevrydend en **realisties** is.

Aan die een kant bevry Welker se verstaan van die wet gelowiges van skuldgevoelens en frustrasies wat geskep word deur die onrealistiese verlange na 'n allesomvattende greep of raamwerk wat glad nie meer in ons wêreld haalbaar is nie. Aan die ander kant is gelowiges ook nie tot magteloosheid gedoem nie. Gelowiges kan en moet volgens Welker eerder met selfvertroue betrokke raak in die soeke na geregtigheid, barmhartigheid en waarheid in ons samelewings. Teenoor die soeke na 'n allesomvattende greep (monisme) of die ervaring van chaos en magteloosheid (relatiwisme), gaan dit gelowiges veel meer baat om kreatief en interdisiplinêr met ander waarheidsoekende gemeenskappe binne ons samelewings in gesprek te tree en in die lig van die kanoniese geheue van die opgestane Een, krities te onderskei tussen bevrydende en onderdrukkende vorme van pluralisme in die wêreld.

Een van die grootste winspunte van Welker se pluralistiese herwaardering van die Skrif en Christelike leerstukke binne 'n chaotiese en nihilistiese postmoderne lewensklimaat, is dat dit veral **gereformeerde** kerke en teoloë kan help om hul eie identiteit vanuit die Skrif te vernuwe. In plaas daarvan om in magteloosheid te verval moet gereformeerde teologie in die toekoms sigself al meer as **trinitariese** teologie verstaan wat vir hom 'n herontdekking van die pneumatologiese dimensie van die teologie beteken. Welker se insig dat die werking van God se Gees nie in abstrakte individualistiese terme verstaan moet word nie, maar as 'n sosiale en publieke kragveld, is die sleutel om die ervaring van magteloosheid en selfmarginalisering van die teologie in die toekoms te bowe te kom.

Welker moedig, myns insiens, gereformeerde teologie ook aan om die **sondeleer en die simbool van die kruis**, wat nog altyd belangrike aksente binne die tradisies was, nie prys te gee nie, maar doelbewus binne ekumeniese kringe en in gesprek met ander kennissfere te aktiveer. Gereformeerde teologie kan die kerk van Christus en samelewings help om nie die kortstondige suksesse van die mark en morele kommunikasie met die werking van God se Gees in die wêreld te verwar nie.

Deur die verskillende dogmas van die Christelike kerk radikaal sosiaal te interpreteer, en deur sistematiese teologie op 'n interdisiplinêre wyse met ander dissiplines in gesprek te bring, stel Welker alle teoloë ook voor die uitdaging om teologie as 'n akademiese, **interdisiplinêre diskoers** ernstig op te neem. Teoloë sal in die toekoms moet leer om meer kompleks te dink en op 'n induktiewe wyse met ander kennissfere in gesprek te tree om te bepaal waar God se Gees versorgend in die skepping werksaam is en waar ongeregtigheid in stand gehou word.

Ter wille van toekomstige teologiese navorsing en moontlike nuwe invalshoeke op Welker se werk is daar ook 'n paar **kritiese vrae** wat aan sy verstaan van wet en evangelie gevra moet word. Die belangrikste vraag hou, myns insiens, verband met sy verstaan van die **wet**. Interpreteer Welker as gereformeerde teoloog (teenoor die Lutherane) nie die wet so radikaal positief dat daar wel 'n stuk natuurlike teologie, of in sy geval 'n stuk prosesfilosofie, daarin opgesluit lê nie? Hoe gereformeerd is hy werklik? Is Welker nie so deur die filosofiese tradisie van Hegel en Whitehead gestempel, en so deur die werk van Habermas en Luhmann (sosiologie), Assmann (Egiptoloog) en Polkinghorne (natuurwetenskappe) beïnvloed dat omtrent enige diskoers onder die wet tuisgebring kan word nie? Verloor die wet nie sy onderskeidende teologiese karakter indien dit so wyd geïnterpreteer word nie? In die lig van die vrae sal dit van groot waarde vir die teologie wees indien daar in die toekoms vergelykende studies oor Welker se verstaan van die wet en ander gereformeerde teoloë, soos byvoorbeeld A.A. van Ruler, se verstaan van die wet gedoen kan word.

Aan die begin van die studie is die vraag ook gestel of Welker se pluralistiese metode die gevolg is van teologiese keuses en of dit nie eerder toegeskryf behoort te word aan sy sterk aansluiting by Whitehead se proses-kosmologie nie. Met ander woorde, is Welker eintlik 'n filosoof wat 'n pluralistiese rasionaliteitsvorm op die teologie toepas, of is hy van huis uit 'n teoloog wat sekere filosofiese insigte aanwend in die konstruksie van sy denke. In die studie is met die uitgangspunt gewerk dat Welker inderdaad kernkonsepte aan ander dissiplines ontleen, maar sterk genoeg in sy eksegetiese en teologiese vormgewing staan, en terselfdertyd krities genoeg met sy buite-teologiese bronne omgaan, om primêr as **teoloog** te werk. In terme van Welker se eie aanpak, is die vraag opsigself natuurlik in 'n sekere sin oorbodig en metodies in sy werk ondervang. Dit sal vir hom teologies onmoontlik wees om 'n publieke bydrae tot pluralisme in 'n postmoderne wêreld te lewer sonder die kennisname en gebruikmaking van die analitiese instrumente van ander wetenskappe.

Tog bly dit 'n kritiese vraag of Welker nie so positief is oor die wet dat hy soms deur die **suigkrag van ander denkers** oorskadu word nie. So kan daar byvoorbeeld nie veel twyfel wees dat konsepte van Whitehead soos "emergence", "relatiewe aktuele wêrelde", "proses" en God as die "beginsel van konkretisering", duidelik ingespeel het op sy teologiese vormgewing nie. Ook in sy pneumatologie beskryf Welker die verhouding tussen Christus en die Gees met Luhmann se konsep van "domein van resonansie" (Gees) en "sentrum van aksie" (Christus), as basis van die partikuliere en universele werking van die Gees. Die verband tussen "buite-teologiese" konsepte en hul "teologiese vormgewing" in Welker se werk verg beslis verdere ondersoek.

'n Verdere belangrike vraag is waarom Welker tot op hede nog nie 'n kritiese gesprek met die belangrikste samelewingsvorm, naamlik die globale **mark** en die samehangende wetenskappe, soos die ekonomie en bestuurswetenskappe, begin het nie. Natuurlik is dit indrukwekkend om met die sosiologie, antropologie, regs- en natuurwetenskappe en massamedia om te gaan,

maar Welker se greep op die moderne en postmoderne samelewing sal onvolledig bly sonder hierdie passtuk in die legkaart.

Verder moet die **wetenskaplike status** van die teologie in relasie tot ander wetenskappe nog in Welker se denke uitgeklaar word. Na 'n kritiese lees van Welker wil dit lyk of daar tog 'n spanning is wanneer hy "na binne" oor die Christelike gemeenskap skryf en wanneer hy oor die rol van die kerk en teologie "na buite" in die breër samelewing skryf. Uit sy eerste werk oor die kerk gee Welker beslis 'n "epistemologiese meerwaarde" aan die teologie in verhouding teenoor ander wetenskappe. So gee geloof, volgens Welker, 'n meer omvattende perspektief op die werklikheid as wat die ander wetenskappe afsonderlik tot uitdrukking bring. Wanneer Welker oor Christus skryf maak hy duidelik dat die teologie in 'n posisie is om die ander wetenskappe op te roep tot die ontdekking van die stel "prinsipiële gedifferensieerde basiese relasies" wat met Christus gegee is. In sy meer onlangse werk het Welker egter baie meer van 'n egaliserende houding wanneer hy die kerk en teologie saam ander wetenskappe op een vlak behandel en bloot as 'n "waarheidsoekende gemeenskap" met sy eie beperkings, beskou.

Nog 'n kritiese vraag is of Welker die **marginalisering** van die empiriese, institusionele **kerk** in 'n postmoderne samelewing werklik ernstig opneem? Welker steun baie swaar op Luhmann se sisteemteorie ten einde 'n greep te kry op die postmoderne samelewing. Hy gebruik veral Luhmann se fundamentele insig dat die verskillende funksionele sisteme binne ons pluralistiese samelewing normatief outonoom word en dat 'n oorkoepelende morele konsensus en gepaardgaande morele kommunikasie nie meer haalbaar is nie. Welker gebruik die insig om sy kritiek op moralisme en die liberale idee van morele konsensus te motiveer. Dit is veral interessant dat Welker aantoon dat konsepte van vryheid en individualiteit soos in die liberale tradisie verteenwoordig, nie sensitief genoeg is vir verskille in die samelewing nie, en eintlik nuwe vorme van oorheersing skep.

Welker se uitweg uit bogenoemde krisis is opgesluit in sy ekklesiologie (met gepaardgaande kritiek op beide Luhmann en Habermas oor hul siening van die kerk se rol in postmoderne samelewings). Die kerk is vir Welker 'n spesifieke waarheidsoekende gemeenskap, geskep deur die Gees, waar kreatuurlike differensiasie en pluralisme bewaar word, sonder om barmhartigheid en openheid prys te gee. Volgens hom ontvang die gemeenskap van die heiliges die gawe van selfonttrekking aan die selfsugtige individualisme van die omringende wêreld. Dié gemeenskap vorm, volgens hom, 'n alternatiewe publieke sfeer waarin die etos van die wet tot stand kom. 'n Mens sou kon aanvoer dat dit ook die rede is hoekom die nagmaal so belangrik is in Welker se onlangse werk. Op 'n ekklesiologiese vlak wil dit dus lyk of Welker byna soos Hauerwas en sy medestanders glo dat die kerk se potensiaal as narratiewe etiese gemeenskap teenoor die samelewing gestel en ontgin moet word. Die vraag is of dit genoegsaam is? Hoe gaan die kerk as alternatiewe publieke sfeer dit in die praktyk regkry om die isolasie van etosdraende sub sisteme in 'n pluralistiese omgewing te oorkom? Hoe beweeg

ons van retoriek oor die kerk na etos en etiek vanuit die kerk in 'n radikaal pluralistiese publieke sfeer? Welker skuld die teologie in die toekoms 'n verfyning hiervan.

Ten slotte kan gevra word of die wyse waarop Welker teologie beoefen, asook die resultate van sy kreatiewe pluralistiese teologie nie **geweldig teoreties en abstrak** is nie? Die vraag is of die resultate van sy kreatiewe, interdisiplinêre dialoog met ander waarheidsoekende gemeenskappe werklik 'n impak op die teologie en die publieke sfeer van samelewings gaan hê, want uiteindelik is dit nie die hoogs komplekse teoretiese wyse waarop Welker teologie bedryf wat mense en gemeenskappe verander nie, maar eenvoudige praktyke en handelingte waarin mense oor 'n lang tyd in gesosialiseer word. Hoe lyk liturgieë, simboliese en sosiale vorme wat Welker se kreatiewe pluralistiese manier van dink oor die werklikheid kan integreer? Die toets of die Christendom wel 'n bydrae tot die brose verskynsel van pluralisme in moderne samelewings gaan lewer, hang af of die Christelike kerk haar plaaslike en ekumeniese gestaltes sinvol in verhouding met mekaar kan integreer en of daar simboliese en sosiale vorme kan ontwikkel wat aan pluralisme sosiale gestalte kan gee. Hoewel Welker reeds saam met die teoloog en fisikus, John Polkinghorne¹⁵ met 'n reeks lesings in Heidelberg oor simboliese vorme begin het, sal die toekoms leer of sy metode van kreatiewe pluralismes 'n beduidende impak op die teologie en ons wêreld gaan hê.

¹⁵ Sien verwysings hierna in Polkinghorne en Welker se boek, *Faith in the Living God. A Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press (2001:146).

BRONNELYS

- Alt A 1968. **Die Ursprünge des Israelitischen Rechts in Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.** Munich: Verlag C.H. Beck.
- Arendt H 1958. **The human condition.** Chicago: The University of Chicago Press.
- Assmann J 1992. **Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen.** München: Beck.
- Assmann J 1999. **Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt.** Münster: MTV 1.
- Bellah R 1985. **Habits of the heart: Individualism and commitment in American life.** Berkeley: University of California Press.
- Benne R 1995. **The paradoxical vision: A public theology for the twenty-first century.** Minneapolis: Fortress Press.
- Berger P L 1967. **The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion.** New York: Doubleday.
- Brandt S & Oberdorfer B (Hrsg.) 1997a. **Resonanzen.** Wuppertal: foedoes-verlag.
- Brandt S, Suchocki Marjorie & Welker M 1997b. **Sünde: Ein unverständlich gewordenes Thema.** Neukirchen-Vluyn: Neukrichener.
- Conradie E M 1992. Teologie en pluralisme: 'n Kritiese analise van David Tracy se voorstel van 'n "analogiese verbeelding". Ongepubliseerde DTH Skripsie: Universiteit van Stellenbosch.
- Dallmann H U 1994. **Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption.** Stuttgart/Köln: Kohlhammer.
- Galtung J 1959. Expectations and interaction processes. *Inquiry*, (2):213-217.
- Gese H 1977. **Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge.** Munich: Kaiser Verlag.
- Gnilka J 1978. **Das Evangelium nach Markus. EKKNT 2/1.** Zurich: Neukirchen-Vluyn.
- Habermas J 1992. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.** Frankfurt: Suhrkamp.
- Hargrove B 1984. **Religion and the sociology of knowledge: modernization and pluralism in Christian thought and structure.** New York: The Edwin Mellen Press.
- Hauerwas S 1981. **A community of character.** Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas S 1983. **The Peaceful Kingdom.** Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Hauerwas S 1991. **After Christendom? How the church is to behave if freedom, justice and a Christian nation are bad ideas**. Nashville Abindon Press.
- Holub R C 1991. **Jürgen Habermas: Critic in the public sphere**. London: Routledge.
- Huber W 1990. **Friedenethik**. Stuttgart: Kohlhammer.
- Igamwell F 1990. **The Divine Good: Modern moral theory and the necessity of good**. San Francisco: Harper & Row.
- Janowski B 1990. Tempel und Schöpfung: Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption. In: Schöpfung & Neuschöpfung, **Jahrbuch für Biblische Theologie (5)** Neukirchen: Neukirchener.
- Küng H 1990. **Projekt Weltethos, Die Funktion der Religion zur Bewältigung der geistigen Situation**. München.
- Lindbeck G A 1984. **The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age**. Philadelphia, Pa.: Westminster.
- Lindbeck J 1990. **Theology and social theory: Beyond secular reason**. Oxford: Blackwell.
- Luhmann N 1972. **Rechtssoziologie**. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Luhmann N 1977. **Funktion der Religion**. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann N 1982. **The differentiation of society**. New York: Columbia University Press.
- Luhmann N 1985. Society, meaning, religion - based on self-reference. *Sociological Analysis*, (46):5-20.
- Luhmann N 1986. **Ecological Communication**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Luhmann N 1990. **Essays on self-reference**. Columbia University Press.
- Macchia F D. 1997. Discerning in life: A Review of God the Spirit by Michael Welker, *Journal of Pentecostal Theology*, (10):3-28.
- MacIntyre A 1984. **After virtue**. London: Dutchworth & Co. Ltd.
- Moltmann J 1985. **Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre**. Kaiser: Güterloh.
- Oberdorfer B 1997. Biblisch-realistische Theologie. Methodologische Überlegungen zu einem dogmatischen Programm. *Resonanzen. Theologische Beiträge Michael Welker zum 50 Geburtstag*. S. Brandt und B. Oberdorfer (Hg.). foedus-verlag, Wuppertal, 63-83.
- Parsons T 1951. **The Social System**. New York: Free Press.
- Polkinghorne J & Welker M (eds) 2000. **Science and Theology on the End of the World and the Ends of God. Theology and Science on Eschatology**. Harrisburg: Trinity Press International.

- Polkinghorne J & Welker M 2001. **Faith in the Living God. A Dialogue.** Minneapolis: Fortress Press.
- Ricoeur P 1985. **Time and narrative.** (vol 2) Chicago: University of Chicago Press.
- Schleiermacher F 1985. **On Religion. Speeches to its cultured despisers.** New York: Harpers & Row.
- Smend R & Luz U 1985. **Gesetz.** Stuttgart: Kohlhammer.
- Smit D J 2000. In diens van die tale Kanaäns vandag? Oor die sistematiese teologie vandag. Intreerede, Universiteit van Stellenbosch.
- Stackhouse M 1987. **Public Theology and Political Economy.** Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Stout J 1988. **Ethics of Babel.** Boston: Beacon Press.
- Thiemann R 1991. **Constructing a Public Theology.** Louisville: Westminster.
- Tracy D 1981. **The analogical imagination: Theology and the culture of pluralism.** New York: Crossroads.
- Tracy D 1987. **Plurality and ambiguity.** London: SCM Press Ltd.
- Volf M 1998. **After our likeness: the church as the image of the trinity.** Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Von Rad G 1965. **Theologie des Alten Testaments.** (vol 2) Munich: Kaiser Verlag.
- Welker M 1975. **Der Vorgang Autonomie: Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik.** Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Welker M 1976. Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen3:22a. *Evangelische Theologie*, (36):225-253.
- Welker M 1978a. Das Verfahren von Hegels "Phänomenologie des Geistes" und die Funktion des Abschnitts: "Die offenbare Religion". Diss. Phil., Heidelberg.
- Welker M 1978b. Kein Spiel mit den Worten. Antwort auf eine Kritik. *Lutherische Monatshefte*, (17):546-550.
- Welker M 1978c. Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. *Evangelische Theologie*, (38):164-179.
- Welker M 1979a. (Hg.). **Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott".** München: Chr. Kaiser.
- Welker M 1979b. Gegner des Glaubens. Reflexion über die Gleichgültigkeit. *Evangelische Kommentare*, (12):403-409.

- Welker M 1979c. Process Thought in contemporary Europe. In: Jonkers P & Van der Veken J (Hg.). *Whitehead's Legacy. Leuven: Center for metaphysics and philosophy of God*, 69-71.
- Welker M 1980a. "Eine Frommer ist noch kein Christ": Der Religiosität mit der Klarheit des Glaubens begegnen. *Lutherse Monatshefte*, (19):66-69.
- Welker M 1980b. Predigt über Jer 17:5-9. Evangelische Studentengemeinde Tübingen (Hg.). *Jeremia: Gottes Wort in schwerer Zeit. 14 Predigten an der Stiftskirche Tübingen*. Stuttgart: J.F. Steinkopf, 77-84.
- Welker M 1980c. Relativität der wirklichen Welt. Prozeßdenken und Prozeßtheologie. *Evangelische Kommentare*, (13):595-597.
- Welker M 1981a. Identifikation mit Prometheus. Mythos in einer fremden Welt (zu H. Blumenbergs Buch; Arbeit am Mythos). *Evangelische Kommentare*, (14):705-711.
- Welker M 1981b. **Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Welker M 1981c. Whitehead und der Prozeßbegriff: Whitehead Vergottung der Welt. Freiburg: Verlag Karl Alber, 249-272.
- Welker M 1982. Whiteheads Vergottung der Welt. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, (24):185-205.
- Welker M 1983a. Anthropomorphismus / Anthropozentrismus. Lexikon der Biologie Bd. I. Freiburg, 200-202.
- Welker M 1983b. Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth. *Evangelische Theologie*, (43):307-328.
- Welker M 1983c. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Universalisierung von Humanität. In: Speck J (Hg.). **Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit III**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-45.
- Welker M 1983d. Immanuel Kant. In: Scholder K & Kleinmann D (Hg.). **Protestanten. Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten**. Königstein/Ts. Athenäum, 193-209.
- Welker M 1983e. Theologischer Paradigmenwechsel? Ein Tübinger Symposium. *Evangelische Kommentare*, (16):376-378.
- Welker M 1985a. (Hg.) **Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion**. Frankfurt: Suhrkamp.

- Welker M 1985b. Alfred North Whitehead: Relativistische Kosmologie. In: Speck J (Hg.). *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart I*, 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 296-312.
- Welker M 1985c. Alfred North Whitehead's basic philosophical problem: The development of a relativistic cosmology. *Process Studies*, (16):1-25.
- Welker M 1985d. Die neue "Aufhebung der Religion" in Luhmanns Systemtheorie. In: Welker M (Hg.) *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*. Frankfurt: Suhrkamp, 93-119.
- Welker M 1985e. Die relativische Kosmologie Whiteheads. *Philosophische Rundschau*, (32):134-155.
- Welker M 1985f. Erwartungssicherheit und Freiheit. *Evangelische Kommentare*, (18):680-683.
- Welker M 1985g. Law and Order in Crisis (Predigt über Joh 8:2-11) *Criterion*, 24(2):10-12.
- Welker M 1985h. Wie ist universale Einheit wirklicher Welt möglich? Kosmosfrömmigkeit in Alfred North Whiteheads Werk. In: Zottl A (Hg.). **Weltfrömmigkeit. Grundlagen - Traditionen - Zeugnisse**, Eichstätt / Wein: Franz-Sales, 303-314.
- Welker M 1986a. A N Whitehead: Wie entsteht Religion? *Evangelische Kommentare*, (19):432-440.
- Welker M 1986b. Barth's theology and Process Theology. *Theology Today*, 43(3):383-397.
- Welker M 1986c. Cosmic piety in Whitehead's works. *American Journal of Theology and Philosophy*, 7(3):121-131.
- Welker M 1986d. Der "freie Mensch" der Klugheit und die Kommunikation von Freiheit im Glauben. Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik bei und nach Karl Barth. *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, (2):9-32.
- Welker M 1986e. Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik, Karl Barth's Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, (28):311-326.
- Welker M 1986f. Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie. In: Welker M & Janowski B: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen-Vluyn, 5-8.
- Welker M 1986g. Erbarmen und soziale Identität (Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium). *Evangelische Kommentare*, (19):39-42.
- Welker M 1986h. Hegel und Whitehead: Why develop a Universal Theory? In: Lukas G R (Hg.), **Hegel and Whitehead. Contemporary perspectives on Systematic Philosophy**. Albany: Suny, 121-133.

- Welker M 1986i. Hoffnung und Hoffen auf Gott. In: Welker M (Hg.), **Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann**. München: Chr. Kaiser, 23-38.
- Welker M 1986j. Security of expectations: Reformulating the theology of law and gospel. *Journal of religion*, 66(3):237-260.
- Welker M 1986k. Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie? In: Lucas G R Jr. & Braeckman A (Hg.). **Whitehead und der deutsche Idealismus**. Bern/Frankfurt: Peter Lang, 57-66.
- Welker M 1987a. **Kirche ohne Kurs?** Aus Anlaß der EKD Studie "Christsein gestalten". Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Welker M 1987b. The self-jeopardizing of human societies and Whitehead's conception of peace. *Soundings*, (70):309-327.
- Welker M 1988a. "Einheit der Religionsgeschichte" und "universales Selbstbewußtsein" - Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft. *Evangelische Theologie*, (48):3-18.
- Welker M 1988b. "Unity of religious history" and "universal self-consciousness": Leading concepts or mere horizons on the way "towards a world theology?" *Harvard Theological Review*, (81):431-444.
- Welker M 1988c. Ermeßbarkeit und Vermeßbarkeit von Welt. Die Funktion "postmoderner" Metaphysik bei Whitehead. In: Henrich D & Horstmann R P (Hg.). *Metaphysik nach Kant? Akten des Stuttgarter Hegel-Kongresses*. Stuttgart: Klett-Cotta, 330-342.
- Welker M 1988d. Selbsterhaltung und Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Wissenschaft und Glaube. *Vierteljahresschrift der Wiener Katholischen Akademie*, (1):288-301.
- Welker M 1989a. Der Heilige Geist. *Evangelische Theologie*, (49):126-141.
- Welker M 1989b. Freiheit und Halt im christlichen Glauben. 425 Heidelberger Katechismus als Bekenntnisschrift. *Reformierte Kirchenzeitung*, (130):156-160.
- Welker M 1989c. Gesetz und Geist. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. IV*. I. Balderman (Hg.) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 215-229.
- Welker M 1989d. The Holy Spirit. *Theology Today*, (46):5-20.
- Welker M 1989e. Was ist Wahrheit? In: H-P Müller (Hg.) **Wahrheit**. Stuttgart/Berlin? Köln: W. Kohlhammer, 101-114.
- Welker M 1990a. Die Aufgaben der Theologie in gefährdeter kultureller Umwelt. *Deutsches Pfarrerberblatt*, (90):186-189.

- Welker M 1990b. Reformierte Theologie heute Reformierte Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts. *Reformierte Kirchenzeitung*, (131):322-329.
- Welker M 1990c. Righteousness and God's righteousness. *The Princeton Seminary Bulletin*, (suppl) (1):124-139.
- Welker M 1991a. Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft. *Sociologia Internationalis*, (29):149-157.
- Welker M 1991b. Verantwortung der Wissenschaft, verantwortung des Glaubens. In: Müller H (Hg.). **Wissen als verantwortung. Ethische Konsequenzen des Erkennens.** Stuttgart/ Berlin/ Köln: W. Kohlhammer, 127-140.
- Welker M 1992a. Das Reich Gottes. *Evangelische Theologie*, (52):497-512.
- Welker M 1992b. Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. In: Krawietz W & Welker M (Hg.). **Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk.** Frankfurt: Suhrkamp.
- Welker M 1992c. **Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes.** Neukirchener: Neukirchen-Vluyn.
- Welker M 1992d. (Hg. mit W. Krawietz) **Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk.** Frankfurt: Suhrkamp. (Vorwort), 9-13.
- Welker M 1992e. The reign of God. *Theology Today*, (49):500-515.
- Welker M 1993a. Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng. *Evangelische Kommentare*, (26):528-538.
- Welker M 1993b. Dynamiken der Rechtsentwicklung in den biblischen Überlieferung. In: Aarnio A (Hg.). **Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, Festschrift für Werner Krawietz zum 60. Geburtstag.** Berlin: Duncker & Humblot, 779-795.
- Welker M 1993c. Entwicklungstendenzen der Systematischen Theologie in den USA. In: Sauter G & Welker M (Hg.). *Verkündigung und Forschung* (38). Gütersloh: Chr. Kaiser, 20-35.
- Welker M 1993d. Gibt es Gottes. Eine alte frage, neu gestellt. *Evangelische Kommentare*, (26):260-263.
- Welker M 1993e. Gutgemeint - aber ein Fehlschlag. Hans Küng "Projekt Weltethos". *Evangelische Kommentare*, (26):354-356.
- Welker M 1993f. Pluralismus und Pluralismus des Geistes. In: Ziegert R (Hg.). **Vielfalt in der Einheit.** Speyer: Evangelischer Presseverlag Pfalz, 363-368.
- Welker M 1994a. Auferstehung. *Glauben und Lernen*, (9):39-49.

- Welker M 1994b. Gewaltverzicht und Feindesliebe. In: Roloff J & Ulrich H G (Hg.). *Einfach von Gott reden. Zu Matth 5, 38-48*.
- Welker M 1994c. **God the Spirit**. Minneapolis: Fortress Press.
- Welker M 1994d. Resurrection and the reign of God. *The Princeton Seminary Bulletin*, suppl (3):3-16.
- Welker M 1994e. Schöpfung: Big Bang oder Siebentagewerk? *Glauben und Lernen*, (9):126-140.
- Welker M 1995a. "... And also Upon the Menservants and the Maidservants in those days will I pour out my Spirit": On Pluralism and the Promise of the Spirit. *Soundings*, 78(1):49-67.
- Welker M 1995b. Auf der theologischen Suche nach einem "Weltethos" in einer Zeit kurzlebiger moralischer märkte in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte. Küng, Tracy und die Bedeutung der neuen Biblischen Theologie. Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag. *Evangelische Theologie*, 55(5):438-456.
- Welker M 1995c. Creation: Big Bang or the work of seven days? *Theology Today*, (52):173-187.
- Welker M 1995d. God's Power and Powerlessness: Biblical theology and the search for a world ethos in a time of shortlived moral markets. In: Schweiker W u.a. (Hg.). **Power, Powerlessness and the Divine**. Atlanta: Scholars Press.
- Welker M 1995e. **Kirche im Pluralismus**. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Welker M 1995f. Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes. In: Mehlhausen J (Hg.). **Pluralismus und Identität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. VIII)**, Gütersloh: Chr. Kaiser, 468-485.
- Welker M 1995g. Konfessionalität und Ökumenizität in der theologie. Zum Gespräch mit Milan Balabán. *Communio Viatorum*, 37(3):276-280.
- Welker M 1995h. **Schöpfung und Wirklichkeit**. Neukirchener-Vluyn: Neukirchener.
- Welker M 1996a. A Soundings Interview: Why are you so interested in the wandering people of God. *Soundings*, (79):127-148.
- Welker M 1996b. Christian theology: What direction at the end of the Second Millennium? In: Miroslav Volf et. al. (Hg.). **The future of theology. Essays in honor of Jürgen Moltmann**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 73-88.
- Welker M 1996c. Der ganz frühe Schleiermacher - eine Entdeckung. *Evangelische Theologie*, 56(5):3-394.

- Welker M 1996d. Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten, in *Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext. Weltmission heute* (25) Hamburg: *Ev Missionwerk*, 47-64.
- Welker M 1996e. Die Wirklichkeit des Auferstandenen. Gerd. Lüdermanns aufklärerischer Fundamentalismus. *Evangelische Kommentare*, (29):206-218.
- Welker M 1996f. Dietrich Bonhoeffer: Previously unpublished letters to Paul Lehmann (Hg. mit Wallace Alston). *Theology Today*, (53):289-298.
- Welker M 1996g. Kirche und Abendmahl. In: Härle W & Preul R (Hg.). *Marburger Jahrbuch Theologie VIII: Kirche*, MThST 44, Marburg: N.G. Elwert, 47-60.
- Welker M 1996h. Predigt über Luk 10:1-12. In: Ritter A M (Hg.). *Suchet der Stadt Bestes". Vom Auftrag der Christen zwischen Himmel und Erde. Eine Predigtreihe. Heidelberg: Evangelische StudentInnenengemeinde*, 18-24.
- Welker M 1996i. Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. "Generalisierung von Altruismus" in alttestamentlichen Gesetzesüberlieferungen. In: May H (Hg.). *Altruismus. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie. Loccumer Protokolle 30/92, Loccum*, 143-160.
- Welker M 1996j. Warum es das Pfarramt heute besonders schwer hat - und warum das nicht so bleiben muß. *Pfälzisches Pfarrerblatt*, (86):196-214.
- Welker M 1996k. What happens in the Lord's Supper? *Dialog*, (35):209-217.
- Welker M 1996l. Wort und Geist - Geist und Wort: eine protestantische Antwort. *Concilium*, (32):260-265.
- Welker M 1997a. "Brennpunkt Diakonie". In: Welker M (Hg.). **Brennpunkt Diakonie: Rudolf Weth zum 60. Geburtstag.** Neukirchener Vluyn: Neukirchener, 1-12.
- Welker M 1997b. Die evangelische Freiheit, *Evangelische Theologie*, (57):68-73.
- Welker M 1997c. **Die rettende Gerechtigkeit, Historische, theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge zum Gerechtigkeitsdiskurs.** (Hg.). mit Jan Assmann und Bernd Janowski. München: Fink.
- Welker M 1997d. Prozeßtheologie/Prozeßphilosophie. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, 58-68.
- Welker M 1997e. Recht in den biblischen Überlieferungen in systematisch-theologischer Sicht. In: Rau G, Peuter H-R & Schlaich K (Hg.). **Das Recht der Kirche, Bd. I: Zur Theorie des Kirchenrechts**, Gütersloh: Chr. Kaiser, 390-414.
- Welker M 1997f. Revolutionäre Demut. Mit Jesu Taufe erfüllt sich Gottes Gerechtigkeit. *Evangelische Kommentare*, (30):280-282.

- Welker M 1997g. "Richten und Retten": Systematische Überlegungen zu einer unverzichtbaren Funktion der Religion. In: Welker M, Assmann J & Janowski B (Hg.). **Die rettende Gerechtigkeit, Historische, theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge zum Gerechtigkeitsdiskurs**. München: Fink, 9-36.
- Welker M 1997h. Schleiermacher – Denker über die Moderne hinaus. *Ruperto Carlo*, (3):10-15.
- Welker M 1997i. Schöpfung und Imagio Dei: Christliche Überlieferungen und biblische Basis. The Rabbi Marc H. Tenenbaum Memorial Lecture. In: Schoneveld J (Hg.). *Created in God's Image. From the Martin Buber House*, (24):25-37.
- Welker M 1997j. Spirit topics: trinity, personhood, mystery and tongues. A response to Frank Macchia on "God the Spirit". *Journal of Pentecostal Theology*, (10):29-34.
- Welker M 1997k. **Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema**. (Hg. Welker mit Sigrid Brandt u. Marjorie Suchocki) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Welker M 1997l. (Hg. mit Willis-Watkins) Towards the future of reformed theology In: Willis D & Welker (eds.). **Toward the future of reformed theology. Tasks, topics, traditions**. Grand Rapids/Michigan: Eerdmans.
- Welker M 1997m. Warum Moral und Medien der Sünde gegenüber hilflos sind. Gedanken im Anschluß an 1Kor 2:1-10. In: Grandt S, Suchocki M & Welker M (Hg.). *Sünde: Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchen-Vluyn:Neukirchener, 189-194.
- Welker M 1997n. **Was geht vor beim Abendmahl?** Stuttgart: Quell.
- Welker M 1997o. **Was leistet die Metaphysik Whiteheads für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft?** Freiburg: Katholische Akademie, 14-28.
- Welker M 1997p. Wort und Geist. Jesus Christus als der Mitte der Schrift: *Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 159-169.
- Welker M 1998a. The trinity, temporality and Eternity of God. *Theology Today*, 317-328.
- Welker M 1999a. **Was geht vor beim Abendmahl?** Stuttgart: Verlag.
- Welker M 1999b. "We live deeper than we think": Schleiermacher's Genial Earliest Ethics. *Theology Today*, 11-22.
- Welker M. 2000a. Christianity and Structured Pluralism. Unpublished Paper. US.
- Welker M 2000b. Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood: In: Gregersen N H, Drees W B & Görman U (eds). **The Human Person in Science and Theology**. Edinburgh: T&T Clark Ltd. 95-114.

- Welker M 2000c. Resurrection and Eternal life. The Canonic Memory of the Resurrected Christ, His Reality and His Glory. In: Polkinghorne J & Welker M. **The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology**. Harrisburg: Trinity Press International, 279-290.
- Welker M 2000d. Theologie im Öffentlichen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften? Zutrauen zur Theologie. *Akademische Theologie und Erneuerung der Kirche*. Wichern Verlag, 51-61.
- Welker M 2000e. Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith?. In: Lego L ed., **Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-first Century**. Grand Rapids, Eerdmans, 43-60.
- Welker M 2000f. **What happens in Holy Communion?** Grand Rapids/Michigan: Eerdmans.
- Welker M 2001a. Christentum und strukturierter Pluralismus. In: Feldtkeller A (Hg.). **Konstruktive toleranz – Gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen**. Frankfurt: Lembeck, 16-28.
- Welker M 2001b. Sola Scriptura? The Authority of the Bible in Pluralistic Environments. *FS for Patrick Miller*, Eisenbrowns, 8-20.
- Welker M 2002a. **Die autonome Person: eine europäische Erfindung?** München: Fink.
- Welker M 2002b. **Die Wirklichkeit der Auferstehung**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Welker M 2002c. Dominus Iesus as Ecumenical Shock. *Dialog*, (41):73-77.
- Welker M 2002d. **Resurrection: Theological and Scientific Assessments**. Grand Rapids/Michigan: Eerdmans.
- Welker M 2002e. Who is Jesus Christ for us Today. *Harvard Theological Review*, 95(2):129-46.
- Whitehead A N 1947. **Science and the modern world**. New York: MacMillan.
- Whitehead A N 1960. **Religion in the making**. New York: New American Library.
- Whitehead A N 1976. **Adventures of ideas**. New York: Free Press.
- Whitehead A N 1978. **Process and reality. An essay in cosmology**. New York: Free Press.
- Willis D & Welker M. 1999 (eds.). **Toward the future of reformed theology. Tasks, topics, traditions**. Grand Rapids/Michigan: Eerdmans.
- Zimmerli W 1969. **Das Gesetz im Alten Testament**. In **Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament**. Munich: Kaiser Verlag.